جلال الدريدي | Jalel Dridi*

إشكالية الأخلاق وسبل تحصيل السعادة في فكر ابن الهيثم

The Problematic of Ethics and the Means to Happiness in Ibn al-Haytham's Thought

ملخص: يحاول هذا البحث الكشف عن وجه آخر من وجوه القول الهيثمي، وتأمّل الأسس المشرّعة لمساءلة شروط إمكان خطاب عملي في ثنايا هذا القول. ولذلك، فإنّنا اخترنا أن ننظر في هذا الإمكان من خلال هذه العلاقة الملغزة بين الفلسفة والعلم، وبين الأخلاق والسياسة، وبين السعادة والحكمة. وعلى هذا النحو بدا لنا أنّ كشوف ابن الهيثم وبحوثه إذ تؤكّد جدارته العلمية، فإنّها تضعه في مرتبة الفيلسوف المشرّع الذي يشرّع للقيم الإنسانية ويضع الأسس والمبادئ على المستويين المنهجي والمعرفي، فضلًا عن الأسس الرامية إلى تدبّر قواعد السلوك فعلًا وممارسة.

الكلمات المفتاحية: الإتيقا، السياسة، الحكمة، السعادة.

Abstract: In an attempt to reveal another dimension of Ibn al-Haytham's thought, this paper reflects on the legislative foundations for accountability, that make it possible to offer a practical discourse on his writings. This is done by looking at it through the enigmatic relationship between philosophy and science, between ethics and politics, and between happiness and wisdom. In this way, it turns out that Ibn al-Haytham's discoveries and research affirm his scientific seriousness. He can be ranked among the lawmaking philosophers who lay down human values and foundations and principles on the methodological and cognitive levels, as well as the foundations that set out the rules of behavior and practice.

Keywords: Ethics, Wisdom, Happiness, Politics.

* باحث في تاريخ الفلسفة والعلوم العربية، تونس.

Researcher in the History of Philosophy and Arabic Sciences, Tunisia.

مقدمة

ربما لا يُفهم الأخلاقي إلّا بما هو شأن إنساني، يرسم صورة الإنسان بوصفه كائنًا أخلاقيًّا في علاقته بذاته التي ترنو إلى «حيازة الكمال»[1] وبالآخرين بوصفه شرطًا للاعتدال في جميع أموره معهم؛ في عفّته ضدّ فجوره، وقناعته ضدّ شرهه، وحلمه ضدّ تشرّره، وعدله ضدّ جوره، ووفائه ضدّ غدره. فلا غرابة إذًا أن ننشد الفضيلة بقدر ما ننبذ الرذيلة، لأنّ الإنسان كما يقول صاحب مقالة الأخلاق: «من بين سائر الحيوان ذو فكر وتمييز. فهو أبدًا يختار من الأمور أفضلها، ومن المراتب أشرفها، ومن المقتنيات أنفسها إذا لم يعادل عن التمييز في اختياره، ولم يغلبه هواه في اتّباع أغراضه وأولى ما اختاره الإنسان لنفسه، ولم يقف دون بلوغ غايته ولم يرْض بالتقصير عن نهاية تمامه وكماله»[2].

فإذا كان أوْلى بالإنسان أن يفوز بصورته التامة والكاملة، فبأيّ معنى يكون توقه إلى التمام والكمال أساسًا لجدارته وتعيّنًا لوجوده الفاضل؟ ولكن، أنّى للإنسان بالتمام والكمال وهو المخصوص في جبلّته بضروب الخلل والنقصان؟

علينا أن نقول بصورة أوضح: ماذا يعني أن يفوز الإنسان بصورته الكاملة ويحوز السعادة الإنسانية والرياسة الحقيقية؟ وإذا استقام له ذلك، فبأيّ الوسائل يصل إلى طلب تمامه؟

بيد أنّ هذه الأسئلة على أهميتها في استثارة ما ينبغي أن يتّصف به الإنسان، فهي تثير سؤالاً أوّليًّا في الفلسفة، إذ يتعلّق الأمر هنا بمعرفة ما يقوّم طبيعة الإنسان وطبعه. لذلك يجدر بنا أن نسأل، هنا، وقبل كلّ شيء: من يكون هذا الإنسان؟ وما الذي يقوّم ماهيته؟

طريق تهذيب الأخلاق

لعلّه من المفيد في البداية، وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة أن نستضيء بموقف ابن الهيثم من الإنسان، المخصوص في جبلّته بضروب الخلل والنقصان، المطبوع على الخِلال المذمومة الدنيئة، وتلكم الخصائص بادية فيه «غالبة على أكثر الناس مالكة لهم»[3]. ومن هنا، يمكن أن نستوحي من عبارات صاحب المناظر أنّ صفات النقص تحيط بطبيعة الإنسان وتلازمه. ولكن، على الرغم من طبيعة الإنسان الموسومة بالأخلاق الرديئة، المنقادة للشهوات الدنيئة، فإنّ ذلك لا يمنعه من تشوّف الرتب العليا، والحنين إلى استشراف أفضل كمالاته، وطلب «ما يعظّمه بالحقيقة»[4]. ولكن أين يجدر بنا أن نبحث عمّا يعظّم الإنسان بالحقيقة؟ ومن يمتلك شرعية تعيين المعنى المقصود من الكمال؟ أي من له الحق في تحديده؟

(1) الحسن بن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، في: **دراسات ونصوص في فلسفة العلوم عند العرب**، جمع وتقديم عبد الرحمان بدوي (بيروت: المؤسسة العربية، 1981)، ص 108.

(2) المرجع نفسه، ص 107.

(3) المرجع نفسه، ص 109.

(4) المرجع نفسه، ص 144.

للإجابة عن هذه الأسئلة، ينبّهنا ابن الهيثم في البداية إلى أنّ طباع الناس مختلفة؛ فهي بين المحمودة والمذمومة، أو بين المشوبة بالحمد والذم، أو هي خارجة منهما. ونحن نرجع هذا المعنى إلى ما أثبته في رسالته في ثمرة الحكمة بكلامه عن الطرائق الممكنة لسياسة العوام، وعن هذا الأمر أفاد قائلاً: «[...]، فلذلك تنقسم العوام الذين تسوسهم ثلاثة أضرب: ضرب يحقّق الوعد والوعيد، ويألفه، ويرضى به، بعاجله وآجله، فيعتمده، ويأخذ نفسه به، كالبهيمة المحمودة الطباع، إذا ردعتها بالتخويف الشديد عن شيء ثبت ذلك في نفسها فلم تعاود إليه، وضرب يحقق ذلك لكن لا يرضى بالآجل، فيطلب العاجل ويوطّن نفسه على ما يكون من عواقبه، فلا يعتمد تحققه، ولا يأخذ نفسه به كبهيمة السوء، كلّما هوّلت عليها بالتخويف من شيء ازدادت انبعاثًا فيه، وضرب يشك في ذلك ولا يقطع عليه، بأنّه حق، أو باطل، فهو إنّما يأخذ نفسه به لصحبة واعتياد له، وإمّا أن يأخذ نفسه به تغليبا لبطلانه، أو يرضى مع تسلمه بما في عواقبه كالبهيمة التي ليست في رتبة الحمد، ولا في رتبة الذم، من جهة الطباع إذا خوّفتها من شيء أو ردعتها عنه امتنعت منه تارة، وجرت فيه أخرى»[5].

نتبيّن والحال هذه، أنّ التفاوت بين الناس يؤدّي إلى التفاوت في استعدادات الترقّي في التربية والقدرة على اكتساب الفضائل الخلقية. وهذا يعني أنّه كلّما اشتاقت النفس إلى معرفة الحقائق[6]، وازدادت دربةً وفهمًا للأشياء ارتاضت وتخرّجت في العلوم والآداب والعادات المحمودة. بيد أنّ هذا لا يتاح إلّا للراسخين في العلم، ذلك أنّ الحق عنده ليس أن يدركه كثير من الناس، لكن أن يدركه الفهم الفاضل منهم. وهكذا الهمم المتفاوتة التي ينصرف بعضها إلى وجدان الحق، والبعض الآخر إلى ما دون ذلك. ولهذا يقول ابن الهيثم في نص لا يخلو من قيمة تعبيرية متمثّلاً في ذلك بجالينوس: «ليس خطابي في هذا الكتاب لجميع الناس، بل خطابي لرجل منهم يوازي ألوف الرجال بل عشرات ألوف الرجال، إذ كان الحق ليس هو بأن يدركه الكثير من الناس، لكن هو بأن يدركه الفهم الفاضل منهم»[7].

بيد أنّ الحق ليس يدركه إلّا الفهم الفاضل. وهذا الاختلاف في الإدراك لا يتعيّن بوصفه اختلافًا في النوع، وإنّما هو اختلاف في الدرجة. ومردّ هذا الاختلاف هو قدرة تهيّؤ الإنسان على بلوغ الرتب العالية. ويترجم ابن الهيثم هذه الفكرة بطريقته الخاصة في موضع آخر من مقالة الأخلاق، فيقول: «وينبغي لمن أراد سياسة أخلاقه أن يجعل غرضه من كل فضيلة غايتها، ولا يقنع منها بما دون الغاية، ولا يرضى إلّا بأعلى درجة. فإنّه إذا جعل ذلك غرضه، كان حريًّا أن يتوسّط في الفضائل ويبلغ منها رتبة

(5) الحسن بن الهيثم، «كتاب ثمرة الحكمة»، تحقيق عمار الطالبي، **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، مج 73، ج 2 (نيسان/ أبريل 1998)، ص 310.

(6) ذلك ما سجّله ابن الهيثم في عبارة صريحة في المقالة التي أفردها للبحث عن كيفية الأرصاد بقوله: «والإنسان ناقص، والكمال متعذّر، والنفوس مع ذلك تشتاق إلى معرفة الحقائق»، انظر: الحسن بن الهيثم، «مقالة في كيفية الأرصاد»، حقّقها وعلّق عليها عبد الحميد صبرة، **مجلة تاريخ العلوم العربية**، مج 2، العدد 1 (أيار/ مايو 1978)، ص 226.

(7) أحمد بن قاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنبا في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1965)، ص 558.

مرضية إن فاتته الدرجة العالية. فأمّا إن قنع بالتوسط، لم يأمن أن يقصّر عن بلوغه فيبقى في أدون الرتب ويفوته المطلوب، ولا يطمع أبدا إلى التمام»[8].

وممّا له دلالة، ههنا، أنّ حديث صاحب المناظر عن طبيعة الإنسان الموسومة بالنقص والمطبوعة على الخلال المذمومة، كفيل بتوجيه النظر إلى موضع التشابه بين بحوثه العملية وبحوثه العلمية، لا على صعيد العدّة المفهومية فحسب، بل على صعيد التصورات والرهانات أيضًا. يؤكّد ابن الهيثم هذا الموقف في بيانه المنهجي الذي صدّر به كتابه **الشكوك على بطليموس** من منطلق مغاير ولأهداف مغايرة، بقوله: «فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم»[9].

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ العلاج الذي ينصح به ابن الهيثم لا يمكن أن يُستخلص إلاّ من التصريح الذي صاغه شرطيًّا، بقوله: «فالمبتدئ في طلب الحكمة يحتاج أن يرتاض أولا بالأصول الهندسية فيدركها بالبرهان الذي به يُدرك كل حق»[10].

فالواجب إذًا، ليستقيم لنا إدراك الدرب الآمنة للحكمة أن نهتدي بهدي الرياضيات. وبهذا الفهم يمكننا أن ندرك كيف أنّ الرياضيات تقوم من الممارسة الفلسفية مقام وسيلة الإنتاج النظري التي لا قيام لها إلاّ بها. بيد أنّ صاحب المناظر لا يقول بأنّ الرياضيات هي التي تكشف لنا عالم الحقيقة، ولكن درب الحقيقة غير متاح إلاّ لفكر تمرّس بأصولها وارتاض ببراهينها وتمحّل حيلها وتأدّب بآدابها.

في ضوء ما سبق، بإمكاننا القول إنّ إلحاح ابن الهيثم على ضرورة تعهّد المواهب والمبتدئين بالأصول الرياضية والحثّ على استخدام النظر البرهاني موصول وصلاً صميمًا بالمقصد التربوي والتعليمي. وبهذا التقدير، فلا بدّ للمتعلم أن «يرتاض بالعلوم الهندسية ومداومة النظر فيها»[11]، معلّلاً ذلك بالقول: «ولا يشكّن أحد في فضيلة هذا العلم، وعظيم فوائده ومنافعه، فإنّه علم به يلطف تصور الإنسان، ويجيد فهمه، ويصفو فهمه، ويصفو ذهنه، ويمضي ذكاؤه، وتتهذّب أخلاقه»[12]. ولكن إذا كنّا لا نطلب البرهان في كل شيء، فإنّ طلب البرهان واجب في العلوم لتشحيذ الذهن، وكذلك لما تتيحه من إمكانات خصبة للتفطن إلى الشبهات والشناعات.

يستدعي الأمر إذًا تهيئة المتعلّم وإعداده للارتياض أوّلاً بالأصول الهندسية، فيدركها بالبرهان الذي به يدرك كل حق. ويبدو هذا السبب كافيًا لتفسير الارتباط الوثيق بين المبحثين التربوي والتعليمي الذي حملته **رسالة ثمرة الحكمة** مع تصوّر الكندي الذي جعل من الرياضيات سبيلاً

(8) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 136.

(9) الحسن بن الهيثم، **الشكوك على بطليموس**، تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، تصدير إبراهيم مدكور (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996)، ص 3.

(10) ابن الهيثم، «كتاب ثمرة الحكمة»، ص 291.

(11) ابن الهيثم، «مقالة في كيفية الأرصاد»، ص 11.

(12) ابن الهيثم، «كتاب ثمرة الحكمة»، ص 309.

لتحصيل الفلسفة وزمام أمرها، لا سيما أنّ الحكمة كما يقول فيلسوف العرب «لا تُنال إلاّ بعلم الرياضيات»[13].

وباختصار، يمكن أن نجد عند ابن الهيثم صدًى لفلسفة الكندي الذي يتوجّه في «رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس» مخاطبًا طالب الفلسفة لينبّهه إلى وجه الحاجة إلى المِراس في الرياضيات، فهو أمام خيارين: إمّا أن يبدأ بالرياضيات فيأمل عندئذ أن يصير فيلسوفًا، وإمّا أن يقتصد تلك المرحلة فلا يسعه أن يصير إلاّ راويًا للفلسفة إن كانت له القدرة على الحفظ[14].

ومن هذا المنظور، يمكن عدّ ابن الهيثم قد هيّأ لبناء قول فلسفي جديد بعد أفلاطون والكندي، وهو قول يقوم أساسًا على معرفة بالرياضيات بوصفها فنًّا عامًا للتفكير والتدبير، هذه المادة التي لا تؤمّن له أساس الخطاب العقلي المقبول من الجميع فحسب، بل أيضًا ذلك الخطاب المؤهّل لإقامة خطاب برهاني على شاكلة البرهان الرياضي الذي لا يترك حيّزًا للثغرات، مرهونة حركته وكبوته بشروط التفكير، «لأنّ المقدّمات إذا كانت صحيحة فكلّ ما بُني عليها فهو صحيح موثوق بصحته»[15]. وبهذا التقدير يمكن القول مع الجابري إنّ القول الهيثمي في شأن التدبير العملي إنّما يقع في أفق «هندسة الأخلاق»[16] لأنّه جعلها مثار نقاش بالطرق البرهانية والعلمية.

ولكن حين يحدّثنا ابن الهيثم عن «فضيلة علم الهندسة»[17]، فإنّ ما يستوقفنا في النتيجة القائلة: «فلمّا تبيّنت ذلك أفرغت وسعي في طلب علوم الفلسفة وهي ثلاثة علوم: منطقية وطبيعية وإلهية. فتعلّقت من هذه الأمور الثلاثة بالأصول والمبادئ التي ملكت بها فروعها وتوقّلت بإحكامها من حيث انخفاضها وعلوها»[18]، هو الفعل «وقل». فما المقصود بالتوقّل في مراس القول الهيثمي؟

سبل توقّل مراقي العلم والمعرفة

إنّه من أجل «ضعف سببنا إلى المعرفة»[19] كما يقول الجاحظ، تبقى الدّرب الموصلة إلى تحصيل ثمرات الحكمة، من منظور هيثمي، هي «الطريق التي شرّعها الحكماء، وأوضحوها وشيّدوا أعلامها،

(13) ابن أبي أصيبعة، ص 285_297.

(14) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، «رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس»، في: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950)، ص 369_370.

(15) الحسن بن الهيثم، **كتاب في حلّ شكوك كتاب إقليدس في الأصول وشرح معانيه**، مج 11 (فرانكفورت: منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، 1985)، ص 37.

(16) إنّ كتاب الأخلاق، كما يلاحظ الجابري، يجري على سنن ابن الهيثم في الأسلوب الواضح، وعرضه المستقيم، ومنهجه المنسّق، «ممّا جعل خطابه في 'تهذيب الأخلاق' يميل عن 'طبّ الأخلاق' إلى 'هندسة الأخلاق'»، انظر: محمد عابد الجابري، **نقد العقل الأخلاقي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 343.

(17) الحسن بن الهيثم، «قول في الهلاليات»، تحقيق رشدي راشد، في: **الرياضيات التحليلية بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة**، ترجمة محمد يوسف الحجيري، مراجعة يوسف نزيه المرعبي، ج 2 (بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 149.

(18) ابن أبي أصيبعة، ص 553.

(19) أبو عثمان الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج 1، ط 2 (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1965)، ص 85.

وأصول ومبان رتّبوها وأحكموا ترتيبها، ترتيبًا يتلو بعضها بعضًا، لا يمكن الوقوف على الثاني منها حتّى يوقف على الأوّل»[20]، فالسبيل إلى الحكمة إذًا، إنّما هو ثمرة جهد مبدع وخلّاق يثبت حق العقل في توقّل مراقي المعرفة، والتدرج به في مدارج النشوء والارتقاء، إلى الدرجة التي تدنو به من مراتب «استشراف الكمال»[21].

تحملنا هذه الاعتبارات على اقتفاء أثر الفعل «وقل» الذي يقال في معنى الصعود والتدرّج والارتقاء[22]. لذلك فإنّ التوقّل في مراس القول الهيثمي هو الذي سيرسم طبيعة العلاقة الممكنة بين مستويات المعرفة. وبهذا المعنى يظهر ابن الهيثم كما الكندي على شاكلة من يستنجد بالأسبق طلبًا لما به يستعين على مشاق تدبّر سبل تحصيل ثمرات الحكمة. وهذا يعني أيضًا أنّ الإنسانية لها في ذاتها أو ماهيتها ما يجعلها تتغلّب على الصعوبات التي تعترضها، شريطة أن يتوافر النظر الفاحص الذي يستطيع وجدان الحقّ والعمل به.

ولكي نمتحن إذا كان هذا المصطلح لفظة جارية أو مصطلحًا تقنيًا دقيقًا، علينا أن نشير إلى بعض من تحدّث عن هذا، وليس عرضًا أن يكون ابن الهيثم استعمل هذه العبارة بالمعنى الذي نجده عند فيلسوف العرب[23]. وربما لا نتعجب أيضًا إذا وجدنا لعبارة «توقّل» في لغة صاحب المناظر ما يعادلها في فلسفة ديكارت عبارة «التدرج والارتقاء» escalade. وليس أدل على ذلك من قول صاحب قواعد لتوجيه الفكر: «إلا أنّ كثيرًا من الناس لا يدركون ما تمليه هذه القاعدة أو أنّهم يجهلونها تمام الجهل، أو أنّهم يدّعون أن لا حاجة لهم بها، وغالبًا ما يتناولون المسائل الأكثر صعوبة تناولًا قليل النظام، فيبدو لي كأنّهم وجدوا في أسفل بناية وحاولوا بقفزة واحدة أن يصلوا إلى أعلاها. وذاك إمّا لأنّهم لم يأخذوا في اعتبارهم درجات السلّم المعدّ للصعود، وإمّا لأنّهم لم يتفطنوا إليها»[24].

في هذه الخاصيات التي تحيط بفعل وقل، ربما يجوز أن نقول بأنّ فنون المعرفة لا تمثّل أنواعًا متمايزة فيما بينها، وإنّما هي درجات من جنس واحد، هو ذا الكل المعرفي الموسوم بالحكمة. ويمثّل هذان المعنيان للفظ الحكمة درجات لشيء واحد، فالدرجة الأولى تحدّد طبيعة التفلسف بما هو فعل عقلي محض، في مقابل الحكمة في معناها العملي بما هي سبيل للعمل، وبذلك يتّضح نوع من التواشج الجدلي بين تلك المستويات من المعرفة انطلاقًا من أنّها جميعًا معرفة بالحق والعمل بالعدل.

(20) ابن الهيثم، «كتاب ثمرة الحكمة»، ص 290.

(21) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 142.

(22) من معاني التوقّل في لغة العرب، التدرّج، وكلمة: «وقل يقل وقلًا، بمعنى رفع رجلًا وأثبت أخرى في الأرض، ووقل في الجبل: صعد فيه والوقّل من الخيل هو الصاعد، والوقل الحجارة، والكرب الذي لم يستقص فبقيت أصوله بارزة في الجذع فأمكن المترقّي أن يرتقي فيها»، ابن منظور، **لسان العرب**، ج 15، ط 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999)، ص 376.

(23) الكندي، «رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»، **رسائل الكندي الفلسفية**، ص 215-216.

(24) رينيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله (تونس: دار سراس للنشر، 2001)، ص 47-48.

تحتوي هذه القاعدة على أهمّ سر في عقيدة ابن الهيثم المنهجية، على الرغم من أنّها تبدو كأنّها لا تعلّمنا شيئًا جديدًا؛ فهي تعلّمنا فعلاً كيف نجعل من العلوم «جسدًا متضامنًا»[25] بعبارة لديكارت، وكيف يمكن أن نرتّب الأشياء وفقًا لسلاسل متنوعة، لا من جهة كونها تتعلق بجنس من أجناس الكائنات كما كان الأمر مع أرسطو ومن حذا حذوه حذو النعل بالنعل، بل من جهة أنّ المعرفة بعضها يمكن أن يترتب عن معرفة البعض الآخر، وأنّ العلوم تركّب من بعضها البعض وتصحّ وتتمّ ببعضها البعض، «ولعلّ هذا ما سهّل عليه تجاوز الاختلاف بين أصحاب التعاليم (الصورة) وأصحاب فلسفة الطبيعة (مادّة المعرفة) في علم المناظر، ليرى الحق في الجمع بين النظريتين»[26]. بعبارة أخرى، أمسى ممكنًا بفضل هذه البنية النظرية، التركيب بين الطبيعي والتعاليمي (في الإبصار، وفي المبصرات، وفي الضوء ومختلف ظواهره العلوية كالقوس والهالة والشميسات). ومن ثمة، ربما لا نجازف بالقول إذا قرّرنا أنّ الاعتبارات التي أخذها ابن الهيثم في الحسبان في شأن التدبير العملي، إنّما تتحرّك انطلاقًا من هذا الفهم ذي الطابع المركّب[27].

وغير خفيّ ما في هذه الاعتبارات من إشارة إلى أنّه، سواء أتعلّق الأمر بما يمكن أن يعلمه الإنسان ويتشوّفه من فضائل فكرية ليبلغ من المعرفة أسمى مباديها، أم بما يمكن أن يرتاض به ليبلغ من الفضائل العملية أرقى معانيها، أي الوجه الذي يكون فيه الإنسان مدبرًّا لذاته أو للحق، إنّما يحتاج إلى أن يرشد «إلى طريق التدرب والتعمّل للعادات المحمودة حتى يصير إليها على التدريج»[28]، وذلك بالقدر الذي يحتاج فيه أهل النظر في المباحث العلمية إلى الترقّي «في البحث والمقاييس على التدريج والترتيب»[29] للوصول إلى «الغاية التي عندها يقع اليقين [...] ويزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات»[30]. وبهذا الضرب من التمييز نقف على بعض أوجه التماثل بين الجانب النظري وضروب تحصيل الفضائل الفكرية، والجانب العملي وضروب حيازة الفضائل الخلقية.

بيد أنّنا لا ينبغي أن نأخذ الأمور، ههنا، على سبيل المماثلة فقط، وإن كانت المماثلة لها دلالة في هذه الأمور لأنّها تعطينا إشارات عن الطرائق الهادية في القول الهيثمي، بل إنّ الأمر يتعدّى إقامة التناظر نحو تحديد حقيقة ما يقوّم ماهية الفعل الجدير بالاحترام، فضلاً عمّا يكفي الإنسان حاجته لنيل ما تسمو إليه نفسه لكي تحوز الكمال اللائق بها.

وإذا استقام في أذهاننا هذا الملمح الفريد من ملامح القول الهيثمي، أمكننا أن نقول إنّ «منهج

(25) رينيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة وتقديم عمر الشارني (تونس: دار المعرفة للنشر، 1987)، ص 52.

(26) محمد بن ساسي، **ابن الهيثم العالم الفيلسوف** (تونس: منشورات نيرفانا، 2016)، ص 24.

(27) Gérard Simon, *Archéologie de la vision, l'optique, le corps, la peinture* (Paris: Seuil, 2003), pp. 121-168.

(28) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 110.

(29) الحسن بن الهيثم، **كتاب المناظر، المقالات الثلاثة الأولى في الإبصار على الاستقامة**، تحقيق وتقديم عبد الحميد صبرة (الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983)، ص 62.

(30) المرجع نفسه.

التدرّج»[31] هو من سيرسم خط الفصل بين النقص والتمام وبين الجهل والعلم، لأنّ «الإنسان الجاهل يؤثر أن يعلم، والعالم يؤثر أن يزداد علما، لذلك لزم أن يكون الإنسان مهيأ لطلب المأثور»[32].

وفي أفق هذا الضرب من الاعتبار، بإمكاننا القول إنّ الفكر إنّما يتقوّم في سياق القول الهيثمي كقدرة على تسديد جهد البشر نحو الفعل العادل والفهم الفاضل، أي وجدان الإمكان الأخص بهم، بما هو كمال لنفوسهم، أي في ما يعيّن إنسانيتهم بالفعل لأنّ «الإنسان الحكيم هو الإنسان بالفعل»[33]. وهذا يعني بعبارات أخرى، أنّ «طريق التدرّج»[34]، من حيث هو تصوّر لما يمكن أن يكونه الإنسان، لا يتعيّن فقط بوصفه مشكلاً أخلاقيًّا أو مشكلاً معرفيًّا، بل هو يتعيّن في صميمه بوصفه مشكلاً إنسانيًّا، لأنّه يمتحن أحد حقوق الإنسان الأساسية، لا سيما أنّه يشير عنده إلى طبع الرئاسة فيه بما هي تشريع ذاتي لنفسه، أي من جهة ما تجعله «بالإنسانية متحققًا، وللرياسة الذاتية مستحقًّا»[35].

هذا بإيجاز بعض دلالات التدرّج في مراس القول الهيثمي، فسواء انطلقنا من الممارسة النظرية أم من الممارسة العملية، فإنّنا نصل في كلتا الحالتين إلى إثبات العقل صورة نوعية للإنسان، أي ذلك الإنسان الذي تعلّم كيف يعتني بنفسه ويعتصم بفنون التفكير والتدبير حتى يتسنّى له الفوز بصورته الطبيعية الكامنة فيه. ولذا، فإنّ الحكمة إنّما تتقوّم، هنا، بوصفها صناعة يستفيد منها الإنسان في تحصيل ما به تشرف نفسه وتستكمل إنسانيته، لأنّ «كلّ علم وكلّ تعلّم فله غاية هي ذروته التي يُرتقى إليها، وهي التي تسمو نفوس الراغبين فيه والمجتهدين في طلبه إلى الوصول إليها والاقتدار عليها»[36]. وبهذا التقدير، أفلا يمكن القول بأنّ الإنسان مندرج في الوجود يتعلّم من خلاله باستمرار، فإذا هو يرتقي بلا هوادة نحو ما يحرّره من طبيعته الساذجة؟ ولكن، إزاء الحكمة وسبل تحصيل ثمراتها، وإزاء الأخلاق وطرائق تهذيبها، ما تكون مهمّة الفيلسوف؟

مهمّة الفيلسوف

إنّ مهمّة الإنسان هي انخراط في تجربة بحث عن الأفضل والفاضل، وعن الكمال الممكن للموجود. وربّما يجد هذا الانخراط نفسه مسؤولاً عن إدانة من يدّعي امتلاك الحقيقة الوحيدة والصحيحة للجميع، في الآن الذي يجد نفسه مسؤولاً عن أن يدخل الحكمة في صميم الوجود الإنساني، لتنظيمه وفقًا للقواعد التي يقرّرها النظر الإنساني حتى يصبح الفهم المشترك ممكنًا ومستساغًا ومطلوبًا لذاته على أرضية الحكمة لا على أرضية الظن. وبذلك تتأكد هذه المهمة باستدعاء الناس إلى المشاركة في تدبّر الحكمة وتدبيرها. وهذه الدعوة ليست سوى دعوة للإنسان للتدرب على توسيع حدود الممكن

(31) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 136.

(32) ابن الهيثم، «كتاب ثمرة الحكمة»، ص 288.

(33) المرجع نفسه.

(34) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 130.

(35) المرجع نفسه، ص 115.

(36) ابن الهيثم، «مقالة في التحليل والتركيب»، في: **الرياضيات التحليلية بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة**، ج 4، ص 303.

لديه. وبهذا المعنى، فإنّ الحاجة إلى الحكمة وليدة الحاجة إلى ما به تشرف نفس الإنسان المؤثر للعلم، والمتقدم أبدًا نحو ما به تسمو نفسه، وهي تمامه وكماله، لتحسم بذلك أمر إنسانيته.

ومن وجهة نظر الحكمة هذه، ومن أجلها، جاءت دعوة ابن الهيثم الإنسان ليسلك طريق البرهان ضدّ طريق الظن. ويمكن شرعيًّا القول إنّ تصريح أفلاطون القائل: «لا يدخلنّ علينا من لم يكن هندسيًّا» هو عين ما وجّه عالمنا الفيلسوف في رحلته مع البحث والنظر، ولا يمكن أن نرقى إلى إدراك ذلك الأمر ما لم نهتد بهدي الرياضيات، أو ما لم تقدّم لنا منه نموذجًا يحتذى. وهو نموذج يندرج في صلب الفصل عند ابن الهيثم بين المعارف الدالة على التحقيق التي معيارها النظر البرهاني، والمعارف الدالة على الاستعارة التي معيارها الطرق الإقناعية.

وانطلاقًا من هذه الإحداثية النظرية الموجّهة، أن تكون الرياضيات مدخلًا للحكمة، معناه أن تجعلها ممكنة، ولذلك أمكننا أن نقول إنّها تمثّل شرط إمكانها النظري بها يكون قوامها وتتحقق ماهيتها. وبحكم طرح هذا النوع من المسائل على هذا النحو، فإنّ المعرفة ستكون بالضرورة معرفة برهانية، ومن هنا، فإنّ الحكمة تكون في أزكى معانيها تدربًّا على النظر البرهاني. وعلى هذا النحو، لا يكون العلم شرطًا من شروط نشأة الفلسفة فحسب وإنّما شرطًا من شروط إمكانها وتنوّعها أيضًا.

والحقيقة، إنّ هذا التداخل العضوي بين المعرفتين الرياضية والفلسفية ليس وقفًا على القدامى وحدهم بل هو ظاهرة امتدت حتى عند من عُدّوا مفجّري الحداثة وصانعي الأنوار من أمثال ديكارت وكانط، لذلك لعلّه من الأفضل الالتفات من هذا المنظور إلى صاحب **نقد العقل المحض** الذي لم يفتأ يلحّ، على غرار أفلاطون وابن الهيثم وديكارت[37] على ضرورة تعهّد المواهب ورياضتها بالأصول الرياضية، لأنّه لا يمكن للمرء بحال أن يصبح فيلسوفًا، محبًّا للحكمة، من غير معرفة علمية دقيقة وصارمة وبديهية[38]. وللاقتناع بذلك يكفي أن نورد التمييز الأفلاطوني الشهير بين الفيلسوفLe philosophe ومحبّ الظن أو الدعيّ Le philodoxe بحيث يقول أفلاطون على لسان سقراط الذي يتوجه بكلامه إلى أديمانتوس «لقد كانت تلك الصفة لأساسية، كما تذكر، هي التعلّق بالحقيقة التي يجب أن يتّخذها رائدًا ويضعها نصب عينيه دائمًا وفي كل الأمور، وإلا كان دعيًّا ليس له في الفلسفة نصيب»[39].

وبالعودة إلى التصوّر الكانطي، فإنّ كانط يسمّي داء الجهل بالعلوم ميزولوجي misologie أي «كراهية العلم»[40]، فمن كره العلم وتعلّقت مع ذلك همّته بالحكمة كان ميزولوجيًّا، وتلك ظاهرة مرَضية تشير

(37) إنّ الرياضيات كما يقول ديكارت: «تعوّد الفكر على معرفة الحقائق، لأنّه توجد في الرياضيات استدلالات مستقيمة لا يمكن العثور عليها في أي موضع آخر [...] إنّ الرياضيات تعوّد الفكر على التمييز بين الاستدلالات الحقيقية البرهانية والاستدلالات الاحتمالية الخاطئة؛ إذ إنّ الذي لا يعتمد في الرياضيات إلّا على ما هو احتمالي ينتهي إلى الإخفاق والخيبة»، ديكارت، **حديث الطريقة**، ص 72.

(38) Emmanuel Kant, *Logique*, L. Guillermit (trad.) (Paris: J. Vrin, 1970), p. 26.

(39) أفلاطون، **الجمهورية**، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الكتاب السادس (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004)، ص 374.

(40) Kant, *Logique*, p. 27.

إلى كراهية «المنهج العلمي»[41] La méthode scientifique وكراهية استعمال العقل استعمالاً علميًّا في مقابل «استعماله العامي»[42]. ولذا، فإنّ الذين يرفضون طريق النظر البرهاني أو قُل المنشغلين بشؤون المعرفة على «ضيق فطنهم عن أساليب الحق»[43]، ماذا يفعلون؟ إنّهم كمن «يحوّل اليقين إلى ظن وحب الحكمة إلى حب الظن»[44].

وباختصار، إنّ ما نحتاج إليه هو تعميق البحث في حدود الممكن الإنساني، وذلك باستدراج ما يضمن منطق الفكر وصرامته، ولذا فإنّ الطريق إلى الحكمة تبدأ حين يبدأ استخدام العقل استخدامًا برهانيًّا، بحيث يمكن أن نؤسّس عليه شروط إمكاننا، وشروط النظر في خواص موجودات العالم من حولنا. فكأنّما جدية «البداية الفلسفية» كما يقول هوسرل Husserl تلزم صاحبها بأن يتعلّم كيف يبدأ قبل أن يبدأ فعلاً. وبهذا المعنى، فإنّه يمكننا نحن البشر أن نذهب فيما أبعد من النظر البرهاني ولكن بواسطة النظر البرهاني وحده.

ولكن، إذا كانت السعادة هي آثر وأعظم ما يمكن أن يحصّله الإنسان، فكيف يلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها؟ أو بعبارة أوضح، أيّ فضيلة تلك التي تقرّب الإنسان من السعادة الحقيقية؟ وهل أنّ سعادة الحكيم هي ذاتها سعادة من دونه؟

في أوصاف الإنسان التام والسبيل إلى تحصيل السعادة

لم يقدّم ابن الهيثم حدًّا واضحًا للسعادة كما فعل مع الخلق أو الفضيلة. بل قدّم تصوّرًا لما من شأنه أن يحقّق سعادتنا. والسبيل إلى تحصيل السعادة هو الحرص على طلب الحكمة، أو بالأحرى الحرص على ما يؤثر لأجل ذاته، وما يؤثر لأجل ذاته هما «العلم بكلّ حق بعد الجهل به، والعمل بكل نافع بعد الإلغاء له، [...] والعلم بكل حق، والعمل بكل نافع هما جزءا الحكمة»[45].

وفي ثنايا هذه الصورة، ينبّهنا ابن الهيثم إلى أنّ الإنسان له راحتان: راحة من ألم وراحة من غير ألم؛ فالراحة من الألم هي التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، مثل الشبع فإنّه راحة من ألم الجوع، وكذلك سائر ما يفيده الإنسان بالقوتين: الشهوانية والغضبية. أمّا الراحة من غير ألم فهي التي تكون بخاصة في الإنسان دون سائر الحيوان. ولأنّ العلم والعمل إنّما هما علم وعمل مقارنة بالجهل والإلغاء، ولأنّ الجهل والإلغاء ليسا بمؤلمين، فلذلك لزم أن يكون الإنسان فقط مهيّأ لطلب الحكمة بعلمه وعمله، ومن ثمّة نحو حيازة السعادة الإنسانية.

(41) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Temesaygues & Pacaut (trad.), (Paris: P.U.F, 1962), p. 570.

(42) Kant, *Logique*, p. 28.

(43) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1948)، ص 103.

(44) Kant, *Critique de la raison pure*, p. 27.

(45) ابن الهيثم، «كتاب ثمرة الحكمة»، ص 288.

بعبارة أوضح، إذا صحّ أنّ الإنسان الحكيم هو الإنسان بالفعل، فمعنى ذلك أنّ الشوق إلى إدراك الحكمة هو عينه الشوق إلى إدراك السعادة. وعلى هذا النحو، فإنّ السبيل إلى تحصيل السعادة هو أن تتحرّك النفس في هذه الجهة، أي إلى جهة الحكمة، وتحرص على العلوّ والارتقاء في مدارج الكمال، لأنّه من كمل له هذا كلّه، كان سعيدًا تام السعادة، وإلّا كان حظه منها بمقدار حظه من تلك الأمور.

وإنّه من أجل أنّ السعادة هي «الخير على الإطلاق» أو «الغاية القصوى» التي من أجلها كون الإنسان، لزم من ذلك أن تهيّئ له الحكمة أسباب حيازة السعادة، لأنّه طالما أنّنا لسنا سعداء، فنحن أحوج ما نكون إلى تحصيل ثمرات الحكمة بوصفها ثمرة المعرفة بحقائق الموجودات. إنّ هذا الاستثمار الهيثمي للعلاقة بين الحكمة والسعادة جاء في الإفادة التي يقول فيها: «فالإنسان يتمّ معنى الإنسانية فيه باستكماله إنسانًا، وهو أن يدرك ما إليه تتشوّق النفس الناطقة، وهو السعادة التي ذكرنا أنّها الراحة من غير ألم، وهذا إنّما هو الحكمة تكون ثمرة ذلك له أن يعلم حقائق الموجودات، ومبادئها وعللها وأسبابها، ويتشبّه في أفعاله بالله تعالى ذكره، وهو استعمال فعل العدل الذي هو الخير المحض»[46].

إنّ الحكمة بهذا المعنى لا تنفصل عن الفلسفة من حيث هي معرفة بحقائق الموجودات الأولى، وكذلك من حيث هي استنهاض لهمّة الإنسان نحو ارتياد ما به يستكمل المقدور الذي بحوزته. هذا هو الموقف الذي عبّرت عنه مقالة الأخلاق بالقول: «فأمّا الطريقة التي توصله إلى التمام وتحفظ عليه الكمال فهي أن يصرف عنايته إلى النظر في العلوم الحقيقية، ويجعل غرضه الإحاطة بماهيات الأمور الموجودة وكشف عللها وأسبابها وتفقّد غاياتها، ولا يقف عند غاية من علة إلا ورمى بطرفه إلى فوق الغاية»[47].

وهكذا، إذا كانت السعادة هي أوّلًا الكمال الأقصى الذي لأجله كون الإنسان، فإنّ مقادير السعادة تتفاوت وتتفاضل بحسب الغاية التي تسمو نفسه إليها، لذلك لا يمكن للمرء أن يكون سعيدًا دون أن يكون كاملًا أو أن يكون كاملًا دون أن يكون سعيدًا، أي إنّه لا يمكن أن يكون كاملًا وسعيدًا إلا إذا كان إنسانًا بالفعل، أي إنسانًا عالمًا عاملًا.

وفي ضوء ما تقدّم، ربما يمكننا أن نفهم أنّ الكمال لا يحدث كيفما اتّفق؛ أي إنّ مجال الكمال لا يدلّ على انعتاق لا محدود للإرادة، بل هو في صميمه مفهوم إنساني لا يمكن استخدامه إلا على أرضية ما «يظفر به الصابر على التأمّل»[48]. وعلى هذا النحو، يمكن أن نفهم أنّ حدود هذا الكمال هي ذاتها حدود ما تتشوّفه النفس من الحق، وما تفعله من العدل. ولكن ربما يُعترَض على هذا الأمر، فيقال: ما هي الحدود الممكنة للحق وللعدل اللذين من شأنهما أن يحقّقا كمال الإنسان وسعادته ويجعلا منه إنسانًا بالفعل؟ يجيبنا ابن الهيثم بالقول: «إنّ العلم على التحقيق ليس يكون إلا

(46) المرجع نفسه، ص 289.

(47) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 137.

(48) ابن الهيثم، «كتاب ثمرة الحكمة»، ص 283.

لعالم»(49). وبهذا المعنى إذا كان الكمال لا يكون إلا بمقدار التشبّه بالله، فإنّه مع ذلك يبقى مشدودًا في الآن ذاته إلى حسبان الإنسان وعلمه، أي إنّه يبقى مشدودًا إلى أرضية نظرية يستمدّ منها مبرراته ومسوّغاته الإنسانية.

وتأسيسًا على هذا المعنى، فإنّ الكمال حتى إن كان سعيًا للتشبّه بالإله، فإنّه مع ذلك يبقى بعيدًا عن أن يكون خارجًا عن دائرة المعقول الإنساني أي ما يمكن أن يؤثره الإنسان ويعلمه. وبالمثل، فإنّ السعادة حتى وإن تعيّنت في كونها الغاية القصوى التي يمكن أن يتشوّفها الإنسان، فهي تبقى موضوع نظر إنساني يحدّدها ويؤسسها ويتعقّلها من جهة مبادئها وغاياتها. أمّا النتيجة المهمة من هذا الاعتبار فهي أنّ موضوع السعادة لا يتوقّف عند كونه موضوع اتعاظ واعتبار على ما يراه الجاحظ ومسكويه، أو موضوع فحص جدالي أو نظر منطقي على ما يراه ابن عدي، أو موضوع كشف وذوق على ما يراه الغزالي وابن عربي، بل هو في صميمه موضوع علم واقتدار إنسانيين. واستلهامًا من هذا النزوع والتوجّه، ربما يسعنا القول إنّ السعادة من منظور ابن الهيثم، باتت قريبة بذلك إلى المباحث الإتيقية أكثر من أي مبحث أخلاقي على ما ستتبين ذلك لاحقًا.

وأمّا في ما يتعلّق بالعدل، فهو يتعيّن في القدرة على «استعمال فعل العدل الذي هو الخير المحض»(50). والخير هو ذلك الذي يكون على الدوام مطلوبًا لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه. ولمّا كانت السعادة هي غاية الغايات وأكمل الخيرات، فهي تبقى دومًا مبلغ علم الحكيم وقصده، وهو صاحب الحكم الأعلى في أمرها. وفي هذا القول نعثر ضمنيًّا على المسعى الذي علينا نشدانه: إنّه مسعى الحياة الفاضلة، لأنّه يمثّل السبيل الذي به تسعد النفس ومن أجله تشرف، وبحسبه تكتمل. وعلى هذا النحو من الاعتبار، فمن أوتي استكمال نفسه بهذين الجزأين من الحكمة فقد استحقّ أن يسمّى حكيمًا، وأن يسعد السعادة التامة.

وفي أفق هذا الضرب من الاجتهاد، ربما نستطيع أن نبحث عن تفسير لهذه الاعتبارات لدى أرسطو بوصفه مرجعًا أصليًّا لمبحث السعادة عند صاحب المناظر، فقد أوضح المعلّم الأوّل أنّ «السعادة على التحقيق شيء نهائي كامل مكتف بنفسه ما دام أنّه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان»(51). فمن أراد أن تكتمل إنسانيته فليحصّل هاتين الصناعتين، أي جزأي الحكمة النظري والعملي ليحصل له حقائق الأمور بالجزء النظري ومحاسن الأفعال بالجزء العملي. وعلى هذا النحو، فإنّ الفيلسوف الكامل هو الذي يحصل على العلم الكلّي ويكون له القدرة على استعماله.

وعلى أيّ حال، يبدو أنّ هذا الضرب من النظر من شأنه أن يجعل الحكيم متألّهًا أو متشبّهًا به، وهذا يعني أنّ النموذج الذي يضعه ابن الهيثم معيارًا لمعايرة الخير المحض هو مقتضى الحكمة الذي يعني إدراك الأمور على ما هي عليه عارية ممّا يلابسها واضحة جلية، وهي طريقة الفيلسوف في البحث

(49) ابن الهيثم، «مقالة في المعلومات»، في: **الرياضيات التحليلية**، ج 4، ص 467.

(50) أرسطو، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة أحمد لطفي السيد، ج 1 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1994)، ص 192.

(51) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 145.

والنظر. ولذا، يمكن أن نفهم أنّ حدود النقص والتمام هي ذاتها الحدود التي تفصل بين الجهل والعلم بالحقائق. ويدلّ هذا على أنّ الكمال هو في صميمه معرفة بالحقائق وسعي مقصور إلى أقصاها.

وملاك الأمر في مسعى ابن الهيثم من هذا الجانب، هو أن يضطلع الإنسان بمهمّته بما هو إنسان؛ أي أن يعود إلى نفسه ويستفرغ الوسع في طلب تمامه لأنّه الكائن الوحيد الذي ينطوي كيانه على همّ استكمال نفسه. ولأنّه لا إحسان أفضل من إحسان من جاد بالأفضل، ولا شيء أفضل للإنسان ممّا يصيّر به ذاته على أفضل أحوالها، فالواجب إذًا ليستقيم له ذلك أن يجتهد كلّ الاجتهاد في تكميل نفسه حتّى يكون جديرًا بإنسانيته. ولهذا نجد ابن الهيثم يقول حين يختم مقالته في الأخلاق: «وقد قدّمنا ما يجب تقديمه من سياسة الأخلاق وتهذيب النفوس، فما أولى من نظر في هذا القول وتصفّحه، وفهم مضمونه وتدبّره، أن يأخذ نفسه باستعمال ما بُيّن من فصوله وسبك أخلاقه بالطريق الذي بُيّن في تضاعيفه، ويجتهد كلّ الاجتهاد في تكميل نفسه، ويستفرغ غاية الوُسع في طلب تمامه. فما أقبح النقص بالقادر على التمام، والعجز بالممكن من الكمال. وهذا حين نختم القول في الأخلاق. والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله»[52]. ولكن ما الذي يميّز فضيلة العوام عن فضيلة الحكماء؟

في ماهية الوجود الفاضل أو في التمييز بين فضيلة العوام وفضيلة الحكماء

لعلّ من نتاج هذا السعي، أنّ القول الهيثمي استطاع أيضًا أن يميّز بين فضيلة العوام وفضيلة الحكماء. فإذا كانت فضيلة العوام عادةً ما تكون مشروطة بالثواب والعقاب، فإنّ الحكيم يدرك أفضل الأشياء وأكملها بغير امتنان ولا اعتداد ولا طلب جزاء ولا استحماد، ولهذا يقرّر ابن الهيثم أنّ «الحكيم إنّما تحدوه الحكمة أن يفعل الخير لذات الخير، لا لطلب المجازاة عنه، وتمنعه من فعل الشرّ لذات الشر، لا خوفًا من المعاقبة عليه»[53]، بينما يحتاج العامّي «إلى أن يحثّ على فعل الخير، بأن يوعد بالمجازاة التي تكون عنه، ويرى الشرّ إنّما يجب ترك فعله خوفًا من المعاقبة عليه»[54].

وإذا تبيّن أنّ لكلّ إنسان فعلاً يخصّه، فإنّ مقصود الحكيم من الفعل الفاضل هو الخير بالذات، أي بما يكون «مطلوبًا لذاته»[55] لأنّ الخير الأصيل هو الخير المنزّه، في حين أنّ مقصود العامي هو الخير الذي به ينال غيره. ولأنّ الحكيم إنّما غرضه الفضيلة على الحقيقة، ولأنّ «كلّ مطلوب لذاته فليس يعنى طالبه غير وجوده»[56]، فهو يدرك أفضل الأشياء وأكملها، ومن ثمّ، فإنّه يحتكر صفة الإنسان التام والكامل من حيث أنّه يلمّ بغايات الأمور وأشرفها لا سيما الخير المحض، غاية الغايات. وتلك النتائج

(52) **المرجع نفسه، ص 145.**

(53) ابن الهيثم، «كتاب ثمرة الحكمة»، ص 309_310.

(54) المرجع نفسه، ص 310.

(55) ابن الهيثم، **الشكوك على بطليموس**، ص 3.

(56) المرجع نفسه.

ما كانت لتغيب عن المعلّم الثاني الذي أكّد، على إثر أرسطو، أنّ «السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»[57].

وهنا يجب أن نستحضر أنّ ابن الهيثم قرّر بوضوح في عنوان المقالة التي نحن بصددها أنّ مطلب السعادة يجب ألّا يقترن بأعراض زائلة وبنظرة قاصرة كالسعي إلى بلوغ المجد أو نيل حظوظ الدنيا، لأنّ هذه المطالب من شأنها أن تشوّه غاية الإنسان الشريفة التي هي كماله، وهذا ما صرّح به حين قال: «فليس يتفاضل الناس على الحقيقة بالأموال والأعراض، وإنّما يتفاضلون بالآداب والمحاسن الذاتية. [...] كذلك الفاضل النفس المهذّب الأخلاق، فإنّ مدار رئاسته بفضائله. وفضائله غير مفارقة له. فهو رئيس ما دام معظّما لذاته لا لشيء آخر»[58]. ويبرّر ابن الهيثم موقفه هذا بأنّ تلكم المطالب تبقى مطلوبة بالعرض لا بالذات، ولذلك «ينبغي لمن طلب الرياسة التامة أن يستهين بالمال ويحتقره وينظر إليه بالعين التي يستحقها، فإنّ المال إنّما يراد لغيره وليس مطلوبًا لذاته»[59].

ولنتبيّن أهمية هذا التقدير الهيثمي لفضيلة الحكماء وجب ألّا نغفل الترجمات التي حفظت لنا سيرته، لا سيّما تلك المتعلقة بعلاقته بطلاب العلم. وحسبنا أمارة على ذلك أنّ أحدًا من أمراء سمنان يقال له سرخاب قصده متعلّمًا فقال له أبو علي: «أطلب منك للتعليم أجرة، وهي مئة دينار في كلّ شهر، فبذل ذلك الأمير مطلوبه، وما قصّر فيه، وأقام عنده ثلاث سنين. فلمّا عزم الأمير على الانصراف قال أبو علي: خذ أموالك بأسرها فلا حاجة لي إليها وأنت أحوج إليها منّي عند عودتك إلى مقرّ ملكك ومسقط رأسك، وإنّي قد جرّبتك بهذه الأجرة، فلمّا علمت أنّه لا خطر ولا موقع للمال عندك في طلب العلم، بذلت مجهودي في تعليمك وإرشادك. واعلم أن لا أجرة ولا رشوة ولا هدية في إقامة الخير. ثم ودّعه وانصرف»[60].

إنّ العبرة من هذا الموقف أنّه ينبغي للحكيم أن يرمي وراءه مظاهر الاستعراض ووجوه الشقاء والإسفاف، ويتمسك بالمبادئ وصون الحق من كل أشكال التزييف، ويحصّن نفسه من المزايا والهدايا، وعندئذ يمكن عدّ الغرض من هذه العبرة هو الوفاء للحقيقة علمًا وعملاً.

والحاصل من كل هذا، يبدو أنّ الانشغال بالفضيلة على الحقيقة هو الذي من شأنه أن يرفع الفيلسوف إلى مقام المُشرّع للمبادئ التي يحتاج إليها هو، ولمن هم دونه. وهو الوحيد القادر على تجسيد الحكمة في أرقى معانيها طالما أنّه ملك اقتدارًا خاصًّا على التخلّق بأوصاف الإنسان التام والسعيد.

ولكن، إذا ما تساءلنا عمّا هو مسموح به إنسانيًّا أي عمّا يمكن هضمه بوصفه سعادةً من الناحية

(57) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدّم له وعلّق عليه ألبار نصري نادر، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص 106.

(58) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 129-130.

(59) المرجع نفسه، ص 139.

(60) ظهير الدين البيهقي، **تتمّة صوان الحكمة**، تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994)، ص 84-85.

الإنسانية، نجد أنّ ابن الهيثم لا يقصر السعادة على الحكماء، أي إنّه لا يختزلها في الخير المحض. فما هو ذلك الإمكان؟

من أجل أن يعي ابن الهيثم أنّ وجود هذا الإنسان أمرٌ على غاية من الصعوبة من أجل استيلاء النقص على جملة البشر، فإنّه يقرِّر أنّ هذا الكمال لا بدّ أن يكون بحسب «طاقة الإنسان»[61]، أي إنّه لا بدّ أن يكون بحسب ما تسمح به ملكات الإنسان واقتداراته، وبحسب قصده وتعمّله. وهذا يعني أنّه ليس بوسع كل الناس أن يستغنوا عن الخيرات الخارجية كلّها، أو أن يفعلوا الخير مجردًا من كلّ حافز. ففي طائفة من الأفعال يبقى الإنسان في حاجة إلى هذه الخيرات كالذكر الجميل، وحسن الثناء على سبيل المثال، ومن أجل ذلك يمكن أن يُمدح الرجل العادل والرجل الشجاع، وبالجملة كلّ امرئ خيّر من أجل أعماله الفاضلة «لأنّ الممدوح يُسرُّ إذا ذكر المادح محاسنه ونشر فضائله. فإنّه إذا وجد أخلاقه مدوّنة في الكتب، موصوفة بالحسن، كان ذلك داعيًا له إلى الاستمرار على سيرته والإصرار على طريقته»[62].

وثمّة أشياء أخرى ربما يكون الحرمان منها مفسدًا سعادة المرء الذي تعوزه تلك الأشياء. ولأمر كهذا، يقرّر عالمنا الفيلسوف أنّ الإنسان يسرّه أن يقابل فعله بالتبجيل والتعظيم والثناء الجميل. وفي لائحة الأخلاق التي تكون في بعض الناس فضيلة، وفي بعض الآخر رذيلة، يشير ابن الهيثم إلى أنّ مجازاة المادح جيدة للملوك وأمّا الزهد فلا. وهذا الخلق محمود في الأحداث والصبيان «لأنّ محبّة الكرامة تحثّهم على اكتساب الفضائل. وذلك أنّ الحدث والصبي إذا مُدح على فضيلة تُرى فيه، كان ذلك داعيًا له إلى الازدياد من الفضائل»[63].

نتبين والحال هذه، أنّ السعادة التي ستجد في العقل والحكمة أساسًا لها في ميزان القول الهيثمي، هي المقابل للسعادة في معناها الصوفي أو الإشراقي. إنّها تحدث بعبارة للفارابي «باكتساب من الإنسان»[64]. والإنسان من هذا المنظور صانع لنفسه ولأفعاله. وإذا كان الإنسان صانعًا لنفسه من تلقاء ماهيته بما هو كذلك، فهو ليس شيئًا آخر غير الاستعمال المشروع لقدراته التي تنهض للحق وللخير طوعًا من تلقاء ما أفرد به من فكر وتمييز. فلا غرو إذًا إن احتلّ العلم منزلة أساسية في تحصيل السعادة وحيازة الرياسة. هذا هو الموقف الذي يؤكّده ابن الهيثم باستحضاره بيتين لأبي القاسم بن الوزير أبي الحسن علي بن عيسى، قالهما ووصّى أن يُكتبا على قبره:

ربّ ميّت قد صار بالعلم حيّا ... ومبقى قد مات جهلًا وغيّا
فاقتنوا العلم كي تنالوا خلودًا ... لا تعدّوا البقاء في الجهل شيّا[65]

(61) ابن الهيثم، «كتاب ثمرة الحكمة»، ص 289.

(62) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 139.

(63) المرجع نفسه، ص 127.

(64) الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين (بيروت: دار المنهل، 1985)، ص 108.

(65) ابن أبي أصيبعة، ص 558.

وفي أفق هذا الضرب من الاجتهاد، يمكن أن نقول إنّ المبحث الأخلاقي الهيثمي لا يقترب من طرح إشكالية الأخلاق في علاقتها بالخير والسعادة، إلا بقدر ما يعيد طرح إشكالية معنى الحياة وما يجعلها جديرة بأن تُعاش. ولعلّ ابن الهيثم من أجل ذلك سيضرب بهذه الاعتبارات موعدًا مع ما بات يُصطلح عليه حديثًا بـ «الإتيقا» Ethique، بخاصة أنّ المشكل لا يُطرح في أفق مفارق عن وجود الإنسان، بل هو في صميمه مشكل إتيقي متعلّق بالوجود والفعل أو بالوجود وكيفية الوجود أو بالكيفية المحددة للحياة الجيدة.

و»الإتيقا» على هذا النحو من الاعتبار، إنّما هي عند ابن الهيثم شهادة على قدرة الإنسان على أن يصير ما به يكون إنسانًا؛ أي على ما به يستولي على الممكن الذي فيه، وتلك هي إحدى مسلّمات التجربة الإتيقية إذا عنينا بالتجربة الإتيقية السؤال عن الكيفية المحددة للوجود الفاضل. ولكن، هل يجدر بنا أن نفهم من هذا أنّ صاحب المناظر يشرّع لفضيلة الفرد بمعزل عن الآخرين؟ أم لسعادة الإنسان دون سعادة الإنسانية؟

لو أمعنّا النظر في متون ابن الهيثم من هذا الجانب لوجدناه يقرّر أنّ الشرائط التي وجب أن يتوسّلها الإنسان لا بدّ أن تتجاوز التمثلات لتصير أفعالاً لها تأثيرات في أمثاله وأغياره من الخلق في تطلعاتهم ومصائرهم، لأنّه «ينبغي لمحبّ الكمال أيضًا أن يعوّد نفسه محبة الناس أجمع والتودّد إليهم والتحنّن عليهم والزلفة منهم والرحمة لهم، فإنّ الناس قبيل واحد متناسبون تجمعهم الإنسانية»[66].

ويعني هذا بعبارة أخرى، أنّ الفضائل ليست تمثّلات يعتنقها الإنسان فحسب، بقدر ما هي تدابير عملية متّصلة بالحياة وبالآخرين، بل قُل إنّ النفس لا يمكن أن تحوز تمامها وكمالها وتستولي على الممكن الذي فيها إلا بقدرتها على تجسيد تلك القيم الإنسانية في صميم الحياة حتى لا تقع فريسة وهْم إمكان الاستغناء عن الأفعال بالألفاظ. ويفترض هذا ضمنيًا الاعتراف بقيمة الاجتماع الإنساني وضرورته، وبحاجة الناس إلى بعضهم بعضًا. ومن أجل ذلك، فإنّ الفضائل ليست صورًا ثابتةً وصيغًا نهائية، بل بواعث إلهام، ودواعي توجيه والتزام، لا قيمة لها إلا إذا أضحت أفعالاً ومعانيَ حيّة متأصلة في صميم الواقع الإنساني، متحققة فيه.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ الفضائل لا تتقوّم في صميمها بوصفها قدرة على تحقيق كمال الإنسان وسعادته فحسب، بل بوصفها أيضًا عاملاً للوحدة والانسجام في إطار اجتماع إنساني فاضل وحكيم، أي إنّها لا يمكن أن تحوز شرفها الأسنى إلا إذا يمّمت وجهها شطر ما يفيد الإنسان في امتداد صلاته وفي تنوّع مصادره، وبذلك لا تتناقض الفضائل مع واقعية الحياة، ومع واقعية شعورنا بها.

وهنا إذ يؤكّد ابن الهيثم وحدة الجنس البشري وضرورة تلاحمه وتآزره وتعاونه، فلكي يبرز خطورة عوامل الفرقة والتباعد والتنافر. فلا عجب إذًا في أن تكون الغلبة دائمًا للالتقاء بالوداد والمحبة، ويكون الوهن من نصيب دواعي التنافر. غير أنّ هذه الإنسانية التي تضطرّنا إلى الاعتصام بالوداد والمحبة لا

(66) ابن الهيثم، «مقالة في الأخلاق»، ص 141.

ينبغي أن تلغي الاختلاف، بل هي التعبير الأرحب عن تقابل الأضداد وائتلافها في أفق ما يوحّدهم، لأنّ البشر في ما يرى ابن الهيثم وإن كانوا «بالأشخاص كثير»[67]، أي إنّهم وإن تباينوا واختلفوا فإنّهم «بالحقيقة شيء واحد [...] فواجب أن يكونوا كلّهم متحابين متوادين»[68]. ومن جرّاء هذه الوحدة، فإنّ التعامل بين الناس من خلال مختلف العلاقات التي تنشأ بينهم بسبب هذا الاجتماع أمر لا يمكن التغافل عنه. وأشدّ ما يحتاج إليه الناس لتمتين أواصر اللقاء وتوثيق عرى الاجتماع هو المحبة، لأنّ الناس كما يقول ابن الهيثم: «إنّما يكونون فُضلاء أو نقصاء: فالفضلاء يجب عليه محبتهم لموضع فضلهم، والنقصاء تجب عليه رحمتهم لموضع نقصهم فبحقّ يجب لمحبّ الكمال أن يكون محبًّا لجميع الناس، متحنّنًا عليهم رؤوفًا بهم»[69].

إذًا، لكي يحظى السلوك بسمة «الأخلاقية» بتعبير كانطي يجب أن يثبت جدارته بالمحبة والوداد لا بالحقد والتنافر ما دامت الأخلاق لا تنجز هويتها إلا حين تنصف الناس في رباط الانتماء إلى الإنسانية. ولعلّ هذا ما يجعل المحبة من بين المقتضيات المحددة للفعل الفاضل إلى جانب العدل، بخاصة حينما يتعلق الأمر بمجال الأفعال والمعاملات، غير أنّ المحبة بما هي انتصار للحياة على إرادة الجور والقساوة، هي تجسيد لفعل الالتزام. فعلى قدر ما يصون الإنسان هذا المقتضى، تأتي أحكامه ملائمة للفعل الفاضل. ومن ثم، فإنّ الإنسان الذي يقترن وجوده بالكمال، لا بد أن يجعل هذا الكمال يليق بمقام انتمائه إلى الإنسانية.

وإذا صحّ أنّ الأمر كذلك، يمكن أن نستنتج أنّ دراسة ابن الهيثم مشكلة الأخلاق قد اقتادته في نهاية الأمر إلى القول بضرب من الإتيقا الإنسانية التي تمثّل مستوى خاصًّا من الخبرة يصبح معها الكمال ضربًا من القدرة على التساكن والتعايش الحكيم في إطار اجتماع إنساني فاضل يقوم على أساس العدل والمحبة. ويكشف هذا التعايش الحكيم بطريقة ما عن جوهر الفعل الأخلاقي في فكر ابن الهيثم الذي يشير إلى إنتاج عقلاني أو مطابق للعقل، كما يشير إلى غائية هذا الفعل التي تنشد ضربًا من «التآنس» بعبارة لابن خلدون[70].

ولكن هنا يقفز إلى الذهن سؤال أساسي: ما الذي وقع في الأثناء بحيث صار الناس يحتاجون إلى بلورة فهم جديد من أجل تدبير شأنهم المدني أو في ارتسام قيم غير مسبوقة في وجودهم العملي؟

لعلّ ما حمل ابن الهيثم وهو الذي اشتغل بالوزارة في أوّل أمره فترة إقامته في البصرة، للكتابة في أمر الأخلاق والسياسة محاولته التعبير عن هموم الإنسان المستلب في سلوكه وعلاقاته، ووقف نزيف قد أتى على الأساسي من المجتمع والأفراد والأفكار بعد أن ابتليت الخلافة العباسية خلال حقبة حكم الدولة البويهية بصراعات دموية واضطرابات في الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية،

(67) المرجع نفسه.

(68) المرجع نفسه.

(69) المرجع نفسه.

(70) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961)، ص 57.

بخاصة بعد أن تفاقمت نزعات الشعوبية، وتحوّلت المدن إلى ساحات فتن مستمرة بين المذاهب والأقوام والعصبيات، والانهماك في تحصيل ثمرات الملك في ظل القوى النازعة إلى الاستيلاء على السلطة.

وهكذا، فبإزاء هذا الواقع المغترب الناشز والمتنافر القائم على أزمات التفسخ والتعفن كانت الحاجة إلى وعي أخلاقي وسياسي أكثر نضجًا وأوسع مدى، يذهب أبعد من اللحظة التاريخية التي تولّد فيها، بحيث تمّ تنشيط فكرتي الأخلاق والسياسة اليونانيتين لتؤدّيا دورًا غير مسبوق في النقاشات العملية عصرذاك، بوصفهما تعبّران عن رغبة لدى هذا الإنسان التائق إلى كسر طوق الحجر الأخلاقي وضروب الاستبداد السياسي وأصناف القمع الاجتماعي وأعرافه المرهقة.

ما حدث إذًا، هو أنّ الشأن العملي قد أخذ يصف مسارًا جديدًا لم يعرفه العرب، وذلك بفضل دخول الفلاسفة والعلماء على خط التفكير في إشكاليتي الأخلاق والسياسة، بخاصة في ما يتعلق بالسؤال حول شرعية السلطة القائمة وعلاقتها بأحوال العباد وطرائق تدبير شؤونهم. ولعلّ هذا ما يفسّر الانتقال من الدفاع عن الشرعية في المدينة إلى البحث عن شرائط إقامة العدل فيها بالقدر الذي يكون فيه العدل معقولًا في ماهيته ودلالاته، وشروط تحقّقه في الواقع. ومن رحم هذه النقاشات خرجت معاني العدل والاعتدال، والنقص والتمام، والعمل والنظر، والطبع والتدرّج، وغيرها.

خاتمة

ملاك الأمر في هذا كلّه، إنّ ما يجدر بالفيلسوف إذًا أن يقترحه بحسب ابن الهيثم هو تمرين الناس على إتيقا إنسية حقًّا، حق الإنسانية في الحياة والوجود، وذلك بالدفاع عن العدل والمحبة بوصفهما قيمتين ثابتتين في الوجود الإنساني، وحفظ الصلة بالحكمة، بما يعنيه ذلك من مدّ التفكير نحو الانتماء الجذري إلى النوع الإنساني، وفي ذلك علامة حكمته. وعلى هذا الأساس، بإمكاننا القول مع ابن الهيثم، إنّ الكمال ليس فقط نتيجة العقل وأثره الأقصى وكأنّه نقطة النهاية، ذلك أنّ الكمال لا ينكشف بحق إلا عبر الفعل والممارسة، وبذلك، فهو لا يجد قوامه في النص المكتوب أو في ضروب النظر، وإنّما في تجربة بناء الواقع. وعليه، فإنّ سموّ الإنسان الكامل يؤهّله لأن يكون مثالًا يُحتذى ويمارس تأثيرًا في الأفراد من خلال أفعاله ممّا يعني أنّ الاجتماع الإنساني يظلّ الحقل الذي فيه تمتحن أفعال الإنسان التام أو بالأحرى أفعال ذلك الإنسان المؤثر للتمام. فإذا كان الأمر يجري على هذا النحو حقًّا، أليست الدعوة إلى الحكمة وإيثار الكمال هي المهمة الإتيقية للفيلسوف؟

المراجع References

العربية

ابن أبي أصيبعة، أحمد بن قاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. شرح وتحقيق نزار رضا. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1965.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961.

ابن ساسي، محمد. **ابن الهيثم العالم الفيلسوف**. تونس: منشورات نيرفانا، 2016.

بدوي، عبد الرحمان. **دراسات ونصوص في فلسفة العلوم عند العرب**. بيروت: المؤسسة العربية، 1981.

ابن الهيثم، الحسن. **كتاب المناظر، المقالات الثلاثة الأولى في الإبصار على الاستقامة**. تحقيق وتقديم عبد الحميد صبرة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، السلسلة التراثية (4)، 1983.

________. **كتاب في حلّ شكوك كتاب إقليدس في الأصول وشرح معانيه**. مج 11. فرانكفورت: منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، 1985.

________. **الشكوك على بطليموس**. تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي. تصدير إبراهيم مدكور. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1996.

________. **كتاب في شرح مصادرات إقليدس**. تحقيق وفهرسة أحمد عزب أحمد. مراجعة أحمد فؤاد باشا. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2005.

________. «كتاب ثمرة الحكمة». تحقيق عمار الطالبي. **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**. مج 73. (1998).

________. «مقالة في كيفية الأرصاد». حقّقها وعلّق عليها عبد الحميد صبرة. **مجلة تاريخ العلوم العربية**. مج 2. العدد 1 (أيار/ مايو 1978).

أرسطو. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1994.

أفلاطون. **الجمهورية**. دراسة وترجمة فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004.

البيهقي، ظهير الدين. **تتمة صوان الحكمة**. تحقيق وضبط وتعليق رفيق العجم. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994.

الجابري، محمد عابد. **نقد العقل الأخلاقي: دراسة تحليلية نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

الجاحظ، أبو عثمان. **كتاب الحيوان**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط 2. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1965.

ديكارت، رينيه. **حديث الطريقة**. ترجمة وتقديم عمر الشارني. تونس: دار المعرفة للنشر، 1987.

________. **قواعد لتوجيه الفكر**. ترجمة وتقديم سفيان سعد الله. تونس: دار سراس للنشر، 2001.

الفارابي، أبو نصر. **آراء أهل المدينة الفاضلة**. قدّم له وعلّق عليه ألبار نصري نادر. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1986.

________. **التنبيه على سبيل السعادة**. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دار المنهل، 1985.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. **رسائل الكندي الفلسفية**. تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1950.

________. **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1948.

راشد، رشدي. **الرياضيات التحليلية بين القرن الثالث والقرن الخامس للهجرة**. ترجمة محمد يوسف الحجيري. مراجعة يوسف نزيه المرعبي. بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

الأجنبية

Kant, Emmanuel. *Logique*. L. Guillermit (trad.). Paris: J. Vrin, 1970.

__________. *Critique de la raison pure*. A. Tremesaygues & B. Pacaut (trad.). Paris: P.U.F, 1962.

Simon, Gérard. *Archéologie de la vision, l'optique, le corps, la peinture*. Paris: Seuil, 2003.

همدان زيد دمّاج | Hamdan Dammag*

الرسالة اليمنية: النزعة الدينية والقومية للفيلسوف موسى بن ميمون

The Epistle to Yemen: The National and Religious Inclination of Maimonides

ملخص: استنادًا إلى تأثر الطبيب والفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون بالثقافة العربية وآراء الفلاسفة المسلمين، عدّه عدد من المفكرين العرب فيلسوفًا إسلاميًا. فهل كان ابن ميمون كذلك حقًا كغيره من غير المسلمين الذين اكتسبوا هذه الصفة؟ تهدف هذه المقالة إلى محاولة الإجابة عن هذا السؤال، من خلال تسليط الضوء على أهمّ ما جاء في رسالته الشهيرة إلى يهود اليمن، المعروفة بـ«الرسالة اليمنية»، وما تضمنته من آراء حادّة ومتعصبة تَشي بنزعته الدينية والقومية المتطرفة التي تتناقض مع بعض آرائه الفلسفية، ومع قيم الاعتدال والتسامح الديني التي اشتهر بها.

الكلمات المفتاحية: ابن ميمون، القومية، التعصب، يهود اليمن.

Abstract: This paper attempts to expound the national and religious inclination of Maimonides, which, to some extent, conflicts with what is known of him as an open and tolerant medieval philosopher. In addition, the paper aims to discuss whether he can be regarded as an Islamic thinker or philosopher - as claimed by many Arabic and Islamic scholars. This is achieved by highlighting some of his controversial opinions and statements which appeared in his letter to the Jewish community in Yemen, known as the «Epistle to Yemen». Despite being greatly influenced by the Arabic and Islamic culture and philosophy, Maimonides in this letter revealed a strong political and religious oriented stand against Arabs and Islam. We think this is worth underlining in order to allow a better understanding of the historical and political context of his thoughts and writings.

Keywords: Maimonides, Nationalism, Radicalism, Yemeni Jews.

* نائب رئيس مركز الدراسات والبحوث اليمني، ورئيس تحرير مجلة **غيمان** الأدبية، وباحث زائر في عدد من الجامعات البريطانية.
Vice President of Yemen Centre for Studies and Research and Editor-in-Chief of Ghaiman Literature Journal.

مقدمة

يُعَدّ موسى بن ميمون من أهمّ رواد الفكر والفلسفة والتشريع اليهودي في العصور الوسطى، ويُعرف في الأدبيات بعدّة أسماء، منها الـ «رامبام» Rambam، وهو اختصار لـ «الرابي موشيه بن ميمون». كما يُعرف في اللاتينية باسمه الشهير «ميمونادیس» Maimonides. وقد كتبَ معظم مؤلفاته باللغة العربية، وتأثر كثيرًا بالفلاسفة المسلمين، من أمثال الفارابي وابن رشد. وكان من أهمّ المجددين في الشريعة اليهودية، وحاول في كتابه الشهير **دلالة الحائرين**، التوفيق بين الدين والفلسفة، وإثبات استحالة التناقض بين الحقائق التي يتوصل إليها العقل البشري والحقائق التي يوحي بها الله. وكان طبيبًا أيضًا، فاستطاع بسبب قربه من صلاح الدين الأيوبي أداء أدوارٍ سياسية، لحماية مصالح الطائفة اليهودية داخل مصر وخارجها.

ولمَّا كان لتأثره بالفلسفة العربية الإسلامية انعكاس واضح ومباشر في أفكاره التجديدية في الفكر والتشريع اليهودي، فقد عدَّه عددٌ من المفكرين العرب والمسلمين، من أمثال مصطفى عبد الرزاق وحسين آتاي وآخرون، فيلسوفًا إسلاميًا على غرار المفكرين من غير المسلمين الذين اكتسبوا هذه الصفة؛ من أمثال حنين بن إسحق، ويحي بن عدي، وجورجي زيدان، وغيرهم. على أنّ آراءه التي ظهرت في رسالته الشهيرة إلى يهود اليمن، والتي كتبها ردًا على استفساراتهم الدينية والسياسية في ضوء ما يتعرضون له من اضطهاد، إلى جانب نزوع حركات ارتداد ديني بينهم، من شأنها أن تلقي الضوء على جوانب أخرى من شخصيته وأفكاره، وخصوصًا تلك التي يظهر من خلالها تعصبه القومي والديني، وتجنّيه المبالغ فيه على العرب والمسلمين، ونبيهم ومعتقداتهم، وهي وإن جاءت متسقة مع دوره القيادي وطموحاته السياسية في ذلك الوقت، فإنّها تتعارض مع الكثير من القيم والآراء الفلسفية التي تبناها بنفسه، واشتهر بها؛ كالتسامح الديني والتقارب الفكري مع الثقافات الأخرى، ولا سيما الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما يثير التساؤل حول صحة ما اشتهر به كفيلسوفٍ إسلامي.

خلفية تاريخية

وُلد ابن ميمون في قرطبة سنة 1138، وكانت قرطبة في تلك الفترة حافلةً بالعلماء والفلاسفة اليهود الذين وصلوا إلى أوج مجدهم، وكانوا يتلقَّون علومًا شتّى في المعاهد الإسلامية العليا[1]. كان والده قاضيًا في المحكمة الشرعية اليهودية في قرطبة، وعلى يديه تلقى موسى مبادئ الديانة اليهودية والأدب التلمودي، كما أبدى في وقت مبكر اهتمامًا بالفلسفة الإسلامية، واليونانية، وبالعلوم الطبيعية، التي قرأها كلّها باللغة العربية.

عندما استولى الموحدون على قرطبة سنة 1148، فرضوا على اليهود اعتناق الإسلام أو النفي، ما اضطر أسرة ابن ميمون إلى الرحيل من قرطبة والاستقرار في مدينة «الميرية» بجنوب الأندلس، ثمّ الرحيل منها سنة 1160 والاستقرار في مدينة فاس. استمر ابن ميمون خلال سنوات التنقل في تحصيل

(1) إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)، ص 1ـ4.

العلوم الدينية. وواصل في فاس دراسة الطب والفلسفة بجامعة القرويين التي قام بالتدريس فيها لاحقًا، كما درَسَ اللاهوت اليهودي على يد الحاخام الشهير يهودا بن شوشان.

بعد سنوات؛ رحلت أسرة ابن ميمون من فاس وتوجهت إلى فلسطين، وذلك عندما ازداد اضطهاد اليهود في المغرب. وبعد مقتل الحاخام شوشان، بسبب رفضه الارتداد عن الدين اليهودي، ثمّ إثر أشهر قليلة، هاجرت أُسرته إلى الإسكندرية، ومنها إلى «الفسطاط» (جنوب القاهرة)، واستقرت فيها سنة 1168[2].

وتشير معظم المصادر التاريخية إلى أنّ أسرة ابن ميمون، على غرار كثير من الأُسر اليهودية آنذاك، اعتنقت الإسلام تظاهرًا قبل مغادرتها فاس، بسبب التهديدات التي كانت تصل إلى اليهود والمسيحيين، وهو ما أحدث جدلًا بين اليهود، ما جعل ابن ميمون، وأباه من قبْله، يقللان من شأن هذا الأمر في عدد من رسائلهما إلى أعضاء الطائفة اليهودية؛ إذ كتب ميمون إلى بعض اليهود المرتدين ما عُرف بـ «رسالة التعزية»، مؤكدًا لهم أن من يؤدي صلواته وإن بأقصر صيغة، ويقوم بأعمال صالحة، يظل يهوديًا حتى إن أعلن غير ذلك. أمّا موسى فقد كتَب - مبررًا - أنّ المرتدين لم يكن عليهم أن يؤدّوا الشعائر الإسلامية، بل كل ما كان مطلوبًا منهم هو «أن يتلوا صيغةً لا يؤمنون بها، وإنّ المسلمين أنفسهم يعرفون أنهم غير مخلصين في النطق بها، وإنما يفعلون ذلك ليخادعوا جماعةً من المتعصبين»[3].

أعلن ابن ميمون يهوديته – رسميًا – مرةً أخرى، عندما استقر في الفسطاط. وتذكر بعض المصادر أن القاضي عبد الرحيم البيساني (المعروف بالفاضل)، وزير صلاح الدين الأيوبي والحاكم الفعلي لمصر أثناء غياب صلاح الدين، رفض مطالبة بعض مناوئي ابن ميمون بتنفيذ حكم الردة عليه، موضحًا أنّ «الرجل الذي أرغم على اعتناق الإسلام ليس بمسلم، وبالتالي لا يمكن أن يُعتبر مرتدًا»[4].

في سنواته الأولى بالفسطاط، بدأ ابن ميمون حياته العلمية بإلقاء محاضرات في الدين والرياضيات والفلسفة والفلك، والتفَّ حوله جمهور واسع من الشباب، وانتشر اسمه داخل الديار المصرية وخارجها، وبدأت الرسائل تصله من جميع البلدان، وفيها أسئلة في الدين والعلم والفلسفة. أدّى ابن ميمون في تلك الفترة دورًا مهمًا في إنقاذ اليهود الذين تمّ أسرهم أثناء حصار الملك الصليبي عموري الأول (أماريك) لمدينة «بلبيس» غير البعيدة عن القاهرة. فقد بعث رسائل إلى الجاليات اليهودية في مصر وطلب منهم جمع الأموال لدفع فديات الأسرى، وبالفعل تمّ إرسال وفد من القضاة اليهود إلى فلسطين ونجحوا في التفاوض مع الصليبيين بشأن الإفراج عن الأسرى اليهود[5].

(2) المرجع نفسه، ص 8-9.

(3) ويل ديورانت، **قصة الحضارة، عصر الإيمان، الحضارة اليهودية، عقل اليهودي وقلبه، ابن ميمون**، ترجمة وتحقيق زكي نجيب محمود، ج 14 (بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 2010)، ص 120.

(4) المرجع نفسه، ص 121.

(5) Mark R. Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 2005), pp. 115-156.

كان ابن ميمون، في تلك الفترة، يعيش مع أخيه الأصغر الذي كان تاجرًا وقائمًا على أمور الأسرة ماليًا، في حين ظلّ ابن ميمون متفرغًا للعلم والتأليف، وإدارة شؤون الطائفة اليهودية. غرقت السفينة التي كانت تقل أخاه وتجارته، في طريقها إلى الهند سنة 1170. أثر هذا الأمر في ابن ميمون كثيرًا، وظلّ حزينًا ومريضًا شهورًا عديدةً[6]. وكان عليه أن يبحث عن مورد للعيش، فقرر مزاولة الطب، رافضًا أن يتكسب من عمله في تعليم التوراة.

عندما عُيِّن رئيسًا للطائفة اليهودية في مصر سنة 1177، بدأ بالعمل على رفع مستوى اليهود دينيًا وعلميًا، مُبطلًا بعض العادات والتعويذات المنتشرة آنذاك، خصوصًا تلك التي كان يرى فيها نوعًا من الوثنية، فدأب في تنقية التصورات الدينية اليهودية من الخرافات، وصبغها بصبغة عقلانية، وهو أمر لاقى بسببه معارضةً شديدةً من رجال الدين اليهوديّ وعلمائه الذين عارضوا بشدَّة معظم أفكاره الإصلاحية.

ولم تظهر شهرته كطبيب؛ إلا بعد أن أصبح طبيبًا للبلاط الملكي، وخصوصًا لدى الفاضل الذي قررّ له راتبًا مقابل عمله في دار السلطان في القاهرة، حتى أصبح الطبيب الخاص بصلاح الدين ومَنْ ورث العرش من بعده حتى وفاته.

ومن الروايات، غير المؤكدة، أنّ ابن ميمون هو الطبيب الذي أرسله صلاح الدين لمعالجة ريتشارد «قلب الأسد»، ملك إنكلترا، أثناء الحروب الصليبية. ويذكر ويل ديورانت في كتاب **قصة الحضارة** أنّ ريتشارد طلب من ابن ميمون «أن يكون طبيبه الخاص»، لكن ابن ميمون «لم يستطع تلبية طلبه»[7].

كتب ابن ميمون معظم أعماله بلغة عربية وحرف عبري. وحاول بهذه الطريقة تَجنُّب الدخول في معارك مع العامة من اليهود المتعصِّبين الذين كانوا يجهلون العربية، وكذلك مع العلماء المتعصبين من المسلمين الذين كانوا يجهلون الحرف العبري؛ ذلك أنّ ابن ميمون كان قد أخضع - من خلال مؤلفاته ـ الدين اليهودي لمبادئ أرسطو وفلاسفة الإسلام (على غرار ابن طفيل، وابن رشد، مثلًا)، كما انتقد فيها ـ في الوقت نفسه ـ آراء المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة بحسب ما استلهمه من تراثه اليهودي[8].

لاقت أفكاره اهتمامًا كبيرًا في الأوساط اليهودية، ومثّلت اجتهاداته في التشريع اليهودي ثورةً فكريةً في حياة اليهود خلال قرون، حتى ذاعت مقولة مشهورة لديهم، هي: «مِن موسى إلى موسى، لم يقم مثل موسى»، وهُم يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد النبي موسى إلى عهد موسى بن ميمون لم يكن هناك من هو مثل ابن ميمون.

كما لاقت أفكاره الفلسفية اهتمامًا كبيرًا، أيضًا، من عدد من فلاسفة الغرب خلال القرون اللاحقة، منهم

(6) همدان زيد دماج، «موسى بن ميمون: الفيلسوف اليهودي وطبيب صلاح الدين»، **الرافد**، العدد 236 (2017)، ص 38.

(7) ديورانت، ص 131.

(8) نبيل عبد العزيز، «التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: موسى بن ميمون»، **البيان**، العدد 347 (2016)، ص 5.

القديس توما الأكويني، وسبينوزا، وليو شتراوس، بل تأثر به بعض المفكرين الإسلاميين، مثل ابن تيمية الذي تشير بعض المصادر إلى اطلاعه على أفكار ابن ميمون، والأخذ ببعضها.

مؤلفات ابن ميمون وآراؤه الفلسفية

يمكن تقسيم مؤلفات ابن ميمون إلى ثلاثة أقسام: مؤلفاته في الطب، ومؤلفاته الخاصة بالشريعة اليهودية، ومؤلفاته في الفلسفة. ففي الطب؛ كتب ابن ميمون عددًا من الكتب، معظمها باللغة العربية، وفيها نقل آراء أبقراط، والرازي، وابن سينا. ويعدُّ اختصاره للكتب الستة عشر لجالينوس من أهمّ مساهماته في هذا المجال.

أمّا أهمّ مؤلفاته في ما يخص الشريعة اليهودية؛ فكتاباه **السراج والمشناه توراة**. وقد تضمن كتاب **السراج** (أُنجز سنة 1168) بحثًا وافيًا عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود، ووضع فيه طريقةً جديدةً لدراسة المشناه، وقد كانت ـ حتى ذلك الوقت ـ لا تُدرَّس إلا بمعاونة التلمود.

تضمن الكتاب، أيضًا، مبادئ الإيمان الثلاثة عشر الشهيرة التي وضعها ابن ميمون للديانة اليهودية، والتي بات لزامًا على كل يهودي أن يؤمن بها جميعًا، وهي:

1. الله موجود، وهو المدبر للمخلوقات كلّها، والصانع لكل شيء في ما مضى والآن وفي ما سيأتي.
2. لا يشبه الله في وحدانيته شيء، وهو وحده الإله منذ الأزل وإلى الأبد.
3. الله روح وليس جسمًا، ولا شبيه له على الإطلاق.
4. الله أزلي، فهو الأول والآخر.
5. الله وحده من ينبغي أن يُعبد، ولا جدير بالعبادة غيره.
6. الوحي لا يأتي إلا عبر أنبياء الله، وكلامهم كلّه حق.
7. نبوة موسى حق، وهو أبو الأنبياء جميعًا، من جاء منهم قبله، ومَن جاء بعده.
8. التوراة التي بين أيدينا اليوم هي التي أوحى الله بها إلى موسى.
9. التوراة التي جاء بها موسى لا يمكن استبدالها ولا تغييرها، سواء كان ذلك بالإضافة أو الحذف.
10. معرفة الله بأفكار البشر وأفعالهم.
11. يجزي الله الحافظين لوصاياه، ويعاقب مخالفيها.
12. مجيء المسيح اليهودي (المشيح) مهما طال انتظاره.
13. قيامة الموتى بإرادة الله.

وتبيّن هذه العقائد بوضوح تأثر ابن ميمون بعلم التوحيد، وعلوم الكلام، والمتصوفة المسلمين[9]. وقد

(9) حسن ظاظا، **الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971)، ص 159ـ160.

أثارت هذه المبادئ جدلًا كثيرًا في الأوساط اليهودية عندما طُرحت للمرّة الأولى، واعترض عليها عدد من الأحبار اليهود. وفي الحصيلة، تمّ تجاهلها عمليًّا من جهة كثير من أبناء الطائفة اليهودية في القرون القليلة التي تلَت. غير أنّ هذه المبادئ أصبحت بعد ذلك معتمدةً على نحو واسع؛ إذ إنّها تُعدّ اليوم إجباريةً لدى اليهودية الأرثوذكسية[10].

وجمع ابن ميمون في كتابه الثاني **المشناه توراة** الذي أنجزه سنة 1180، والذي يعدّه المؤرخون من أهمّ مؤلفاته الدينية على الإطلاق، التشريع اليهودي الشفهي من جميع مصادره على مدار التاريخ اليهودي بدقة ووضوح، وبنظام منطقي وإيجاز غير مسبوق.

ويذكر إسرائيل ولفنسون أنّ ابن ميمون بلغ بهذا الكتاب مرتبةً لم يبلغها غيره من المفكرين اليهود في القرون الوسطى، وأدى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية. وعلى الرغم من الانتقادات الكبيرة التي تعرض لها الكتاب، آنذاك، من علماء اليهود الذين اتهموا ابن ميمون بمحاولة إحلال كتابه محلّ التلمود وإلغاء كل التشريعات السابقة، فإنّ الكتاب أصبح من أكثر كتب الشريعة اليهودية تحقيقًا، سواء كان ذلك بواسطة الحاخامات التقليديين أو الباحثين المعاصرين، وقد كُتبت العديد من التحقيقات والدراسات والمؤلفات التعليمية عنه خلال قرون عديدة.

أما آراء ابن ميمون الفلسفية، فقد وضع معظمها في كتابه الشهير **دلالة الحائرين**[11] الذي يُعدُّ ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى، والنموذج الأوضح لتأثير الفلسفة العربية الإسلامية في التفكير الفلسفي اليهودي. وقد وجّه ابن ميمون هذا الكتاب إلى من سمّاهم «الحائرين»، وهم العلماء اليهود الذين أغوتهم الفلسفة وتأثروا بالآراء الفلسفية التجديدية والإلحادية في مصر وفلسطين وشمال أفريقيا، فحاروا بين ما تقرره الفلسفة بالعقل، وما تقرره الشريعة اليهودية بالنقل.

اعتمد ابن ميمون في هذا الكتاب التأويل العقلاني بعيدًا عن هيمنة اللاهوت اليهودي، وتطرق إلى مفاهيم العدالة الإلهية وعلاقة الدين بالفلسفة، فضلًا عمّا أفاده وتأثر به من آراء الفلاسفة وكتاباتهم والمتكلمين المسلمين وأُدبائهم، خصوصًا الفارابي وأبا بكر بن الصائغ، فحاول التوفيق بين الدين والمنطق، وإثبات استحالة التناقض بين الحقائق التي يتوصل إليها العقل البشري مع الحقائق التي يوحي بها الله.

رفض ابن ميمون في هذا الكتاب التفسير الحرفي لنصوص التوراة، وحاول تأويل النص الديني المتعلق بالذات الإلهية ومعرفتها وصفاتها عن طريق المنطق والعقل، معتمدًا في ذلك على فلسفة أرسطو وغيره من فلاسفة المسلمين، مشيرًا إلى أنّ أيّ تعارض بين العقل والوحي الإلهي، إنما سببه «أننا نأخذ العبارات بمعناها الحرفي لتتواءم مع العقلية التصويرية التي هي من خصائص السذّج غير المتعلمين»[12].

(10) نبيل فياض، **الرسالة اليمنية: شريعة اليهود وجدالهم مع الفرق الإسلامية ونبوءات آخر الزمان** (بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2015)، ص 10.

(11) موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين، ترجمة وتحقيق حسين آتاي** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002).

(12) ديورانت، ص 127.

استلهم ابن ميمون مجمل أفكار الفارابي وابن سينا في ما يتعلق بالذات الإلهية، وتأثر بآراء ابن رشد في رفضه أن تكون الصفات مستقلةً عن الذات، وما ذهب إليه من نفي الصفات عن الذات لإثبات الكمال؛ إذ يرى ابن ميمون أنه عندما يطلق الناس على الله صفات بشرية «فهم لا يعبّرون عمّا يكونه الله، لأننا لا نعرف أيّ شيء عن جوهر الله»، منبهًا إلى خطر وصف الله بأوصاف بشرية مباشرة، مخافةَ الوقوع في التجسيم؛ وهو ما يلتقي بوضوح مع أفكار المعتزلة والظاهرية[13].

وقد أحرز الكتاب شهرةً واسعةً، وأثار عاصفةً من أشد العواصف الذهنية في القرن الثالث عشر، وأثّر في العديد من عظماء الفلاسفة، من اليهود وغير اليهود؛ إلا أنه تعرّض، أيضًا، للانتقاد في الأوساط اليهودية، إلى حدّ تمّ فيه ـ في سنوات لاحقة ـ حظره وإحراق نسخه. وقد كانت آراؤه الفلسفية (هذه وغيرها) سببًا في اتهام رجال الدين اليهود له ببيعه الكتاب المقدس للإغريق، وأنه جعل أرسطو والنبي موسى في مكانة واحدة، رافضين إحلال الفلسفة محلّ التلمود بحسب قولهم، منددين بتشكيك ابن ميمون في عقيدة الخلود. كما رفضوا فكرته عن الإله الذي «يصعب فهمه».

لم تُقابل، أيضًا، آراء ابن ميمون بالترحاب من بعض علماء المسلمين الذين كانوا كذلك على خلاف حادّ مع الفلاسفة المسلمين وآرائهم، فاعترضوا لدى صلاح الدين الأيوبي متهمين ابن ميمون بهدم أركان جميع الأديان بالوسائل نفسها التي يُخيَّل إلى الناس أنه يدعمها بها[14].

ابن ميمون فيلسوف إسلامي؟

لا شك في أنّ البيئة العربية والإسلامية التي تربى فيها ابن ميمون، إلى جانب تأثره الكبير بآراء فلاسفة الإسلام آنذاك، وانعكاس هذا التأثر في كتاباته واجتهاداته التشريعية، هو ما جعل عددًا من المفكرين والكتاب العرب والمسلمين يعدونه فيلسوفًا إسلاميًا. فمثلاً، يقول مصطفى عبد الرزاق، أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية، في مقدمته لكتاب ولفنسون **موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته**[15]: إنّ ابن ميمون «فيلسوفٌ من فلاسفة الإسلام» حتى إن لم يكن مسلمًا، وإنّ فلسفته، وغيره من الفلاسفة غير المسلمين، تُعدُّ فلسفةً إسلاميةً؛ لأنها «نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظرٍ إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم»، مضيفًا أنه إذا كان الشهرستاني «قد عَدَّ حنين بن إسحاقَ النصراني، فيلسوفًا إسلاميًا؛ فإنه لا وجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون اليهودي»، مشيرًا إلى أنّ ابن ميمون «حتى في مناقشاته لنصوص التوراة، إنما يصدر عن فكرٍ وثقافة إسلاميين. فقد عاش طوال حياته بين المسلمين»، كما أنه «عندما ينتقد المتكلمين المسلمينً يكونُ نقدُه لهم بأسلوبٍ خالٍ من الشدة التي ينتقد بها المتكلمون المسلمون بعضهم بعضًا، وأنه «ينقد بني دينه بشكلٍ أشدّ»[16].

(13) موسى بن ميمون، **المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسمًا أو قوة في جسم**، **تحقيق وتقديم محمد زاهر الكوثري** (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1993)، ص 17ـ18.

(14) ديورانت، ص 121.

(15) ولفنسون، ص 9.

(16) المرجع نفسه.

ويشاطره هذا الرأي حسين آتاي الذي يبرر هذا الوصف في مقدمة تحقيقه لكتاب **دلالة الحائرين** قائلًا: «وكما يعتبر الفلاسفة اليهود المشاركون في الفلسفة الغربية في بلاد الغرب فلاسفةً غربيين، فإن الفلاسفة اليهود والنصارى الذين شاركوا في الفلسفة الإسلامية وعاشوا في العالم الإسلامي آنذاك يُعتبرون فلاسفةً إسلاميين؛ فمحمد أبو بكر بن زكريا الرازي، مع أنه كان لا يعتنق دينًا ما، فقد اعتُبر من بين فلاسفة المسلمين»[17]. ويخلص آتاي إلى أنّ ابن ميمون «فيلسوف إسلامي من ناحية الشكل ومن ناحية الموضوع، لأنه نشأ في ذلك المناخ الفكري، فساهم فيه وأضاف إليه بقدر ما أخذ منه»، وأنّ «هذا ما يعتبره أيضًا المؤرخون الأوروبيين»، مضيفًا: «وقولنا إنه فيلسوفٌ إسلامي، لا يعنى أننا نرمي إلى القول بأنه مسلمٌ آمن بالإسلام دينًا، بل هو فيلسوفٌ إسلامي بالمعنى الثقافي الحضاري فحسب»[18].

أمّا عبد الوهاب المسيري، فيشير إلى محاولة ابن ميمون أسلمة اليهودية عبر اجتهاداته التجديدية في التشريع اليهودي، التي كانت نتاجًا لتأثره الشديد بالنسق الفكري الإسلامي، معرفًا ابن ميمون بأنه «مفكر عربي إسلامي الحضارة والفكر، يؤمن باليهودية، وعضو في الجماعة اليهودية في إسبانيا الإسلامية»[19].

الرسالة اليمنية

كتب ابن ميمون في سنة 1172، رسالةً طويلةً ومهمةً، عُرفت برسالة اليمن Epistle to Yemen، أو الرسالة اليمنية، ردًا على رسالة تلقاها من الحاخام يعقوب نتانئيل الفيومي، أحد زعماء الطائفة اليهودية في اليمن، الذي استنجد بابن ميمون لإبداء رأيه في قضايا دينية وسياسية مُلحة، شغلت بال يهود اليمن آنذاك. كان أهمّ هذه القضايا، الاضطهاد الذي مورس في حقهم من جهة الإمام عبد النبي علي بن مهدي، آخر أمراء الدولة المهدية[20]. كان ابن مهدي، بحسب ما تشير إليه بعض المصادر، قد فرض على اليهود الاختيار بين التحول إلى الإسلام أو الموت. تزامن هذا مع ظهور مُبشِّر من يهود اليمن، ادّعى أنه المسيح المنتظر، كما ظهر مرتد يهودي حاول التوفيق بين اليهودية والإسلام، وبدأ ينشر دعوته

(17) ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص 25.

(18) المرجع نفسه.

(19) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: الموسوعة الموجزة**، مج 1، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ص 343.

(20) «الدولة المهدية»، أو «دولة بني مهدي» (1159-1174): أسسها علي بن مهدي الحِميَري في تهامة (على أنقاض الدولة النجاحية)، وفي إب (على أنقاض الدولة الصليحية)، وقد امتدت إلى تعز وأراضي السليمانيين في جيزان. آل الأمر بعد وفاة مؤسسها إلى ابنه عبد النبي بن علي (المعروف أيضًا بالرعيني) الذي بدأت دعوته تأخذ أبعادًا سياسيةً ودينيةً جديدةً. فقد كان حنفيَّ الفروع، خارجيَّ الأصول، «شديد البطش، يُكفِّر بالمعاصي، ويوجب القتل فيمن يخالف اعتقاده». وحين استتب له الأمر، اتّجه جنوبًا وأخذ في مهاجمة عدن، فاستنجد صاحبها حاتم بن علي بصاحب صنعاء سبأ الزريعي، والتقى الطرفان في معركة «ذي عُدَينة» التي هُزم فيها عبد النبي ورجع إلى زبيد. وفي ذلك الوقت، كان صلاح الدين الأيوبي قد تلقى مكتوبًا من الخليفة العباسي بخصوص أطماع عبد النبي؛ فأرسل صلاح الدين أخاه توران شاه بجيش للقضاء على دولة بني مهدي. وفي سنة 1173، دخل توران شاه زبيد، وأسر عبد النبي وإخوته، ثم أمر بإعدامهم. وبموتهم، انتهت دولة بني مهدي في اليمن التي لم تستمر سوى خمسة عشر عامًا. انظر: عبد الولي الشميري، «الرعيني»، **موسوعة الأعلام**. شوهد في 2017/3/12، في:

http://bit.ly/2qvM5aj

بين اليهود، مؤكدًا أن الإسلام هو الرسالة السماوية التي حلّت محلّ اليهودية، وأنّ الكتاب المقدس قد تنبأ بمجيء الرسول محمد[21]. زادت هذه الأحداث كلّها من اضطراب المجتمع اليهودي في اليمن، وخصوصًا علماءهم الذين كانوا يخشون تزايد عدد اليهود المتحولين إلى الإسلام.

ناقش ابن ميمون في رسالته هذه القضايا كلّها التي أثارها واستفسر عنها الفيومي، مبينًا موقف التوراة من مختلف المضايقات التي يتعرض لها اليهود على مرّ العصور، وموقف اليهودية من الدين الإسلامي ونبيّه محمد، وكذلك قضية «المشيح» اليهودي، حاثًّا يهود اليمن على الصبر وتحمّل الشدائد.

كانت آثار الرسالة كبيرةً. وظل ابن ميمون، قرونًا عديدةً، حاضرًا كمرجعية دينية ليهود اليمن الذين شكّلت لهم هذه الرسالة، مصدرًا للقوة والعزاء في مواجهة الاضطهاد، والذين تأثروا كثيرًا بعدم استغلال ابن ميمون لمكانته الدينية، ومطالبته لهم بأيّ مال أو صدقات كما كان معتادًا، إلى جانب ما قام به من استغلال موقعه ونفوذه في بلاط صلاح الدين لمحاربة الإمام عبد النبي مهدي وتخفيف الضرائب الثقيلة عن كواهلهم. وعرفانًا منهم بالجميل أصبحت الجملة «لأجل نفس معلمنا موسى بن ميمون» جزءًا من دعائهم في الصلاة[22].

كان ابن ميمون معتدًا برسالته، فطلب من يعقوب الفيومي أن يرسل نسخًا منها إلى يهود اليمن كلّهم، قائلًا: «أرجو أن ترسل نسخة من هذا الكتاب إلى كل جماعة في المدن والبوادي، كي يقوّي إيمان الشعب ويثبّت أقدامهم. اقرأه في الاجتماعات العامة والخاصة، وبذلك يصبح نافعًا للناس»[23].

نصح ابن ميمون - أيضًا - بأنْ يتم تداول رسالته بحذر، قائلًا: «خُذْ إجراءات كافية حتى لا تتسلل محتوياته إلى الأغيار على يد شخص شرير فيأخذنا الحظ العاثر (عصمنا الله منه). حين بدأت أكتب هذه الرسالة انتابتني هواجس كثيرة بشأنها؛ لكنها نقضت خلال قناعتي الراسخة بأن الخير العام له أولوية على سلامة واحدنا الشخصية»[24].

توجه ابن ميمون برسالته إلى يهود اليمن، يحثهم فيها على نشر رسالته بينهم جميعًا، رجالًا ونساءً وأبناءً «كي يتقوّى إيمانهم الذي يضعُف ويفسُد، ويعاد ترسيخهم في اعتقاد غير متقطع، سائلًا الرب أن يخلّصنا وإياكم من الشك الديني»[25].

1. اللغة العربية

كتب ابن ميمون الرسالة باللغة العربية والحرف العبري، كما هي عادته، لكنّ مقدمتها والاقتباسات الواردة فيها من التلمود والتوراة وردت باللغة العبرية. وقد هدف ابن ميمون من استخدامه اللغة العربية،

(21) Nissen Mangel, «Responsa,» chabad.org, accessed on 4/5/2017, at: http://bit.ly/2pIeKWB

(22) دماج، ص 41.

(23) فياض، ص 64.

(24) المرجع نفسه، ص 65.

(25) المرجع نفسه، ص 18.

هذه المرة، إلى أن تفهمها أغلبية يهود اليمن التي كانت، بحسب معرفته، تتحدث اللغة العربية بطلاقة، ربما أكثر من العبرية. فها هو يبرر الأمر للفيومي بقوله: «أمّا بالنسبة للمسائل الأخرى التي طلبتَ الإجابة عليها، فأعتقد أنّ من الأفضل أن أجيب باللسان واللغة العربيين؛ لأنه سيكون بمقدور الجميع عندئذ، نساءً وأولادًا، قراءتها بسهولة؛ لأنّ من الضروري أن يفهم كل عضو في جماعتك جوهر ردنا بالكامل»[26].

2. في مديح يهود اليمن

بدأ ابن ميمون رسالته بالمديح ـ قبل أن يتطرق إلى القضايا الشائكة ـ واصفًا والد يعقوب الفيومي بـ «الأستاذ والمعلم الموقر، العظيم والتقي، نتانئيل الفيومي، أمير اليمن المتميز»، مبينًا أنّ رسالته هذه، إنما هي «من صديق مُحبّ لم يرَه قَطُّ، إنما يعرفه بالشهرة ليس إلا، موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحق بن عوبديا»، ومشجعًا يعقوب على اتباع خطى أبيه الذي وصل إليه خبر موته عندما كان ابن ميمون في القدس، قائلًا: «أرجو أن تخلف والدك كقائد لشعبه، وأرجو أن يعطيك الله شهرةً أكبر من شهرته»[27].

كما مدح يهود اليمن، واصفًا اجتهادهم ومكارم أخلاقهم واشتهارهم بالكرم قائلًا: «يقول كل أصحاب الأعمال والعاملين في النقل إلى جميع من يسألهم إنهم وجدوا في أرض اليمن زرعًا جميلًا ومفرحًا، ومرعًى غنيًّا مع رعاة مخلصين حيث كل شاة عجفاء تصبح سمينة. إنهم يقوون الفقراء بالخبز، ويحيُّون الأغنياء بترحاب وكرم، بل تتطلع إلى كرمهم حتى القوافل السبئية، أيديهم تمتد إلى كل عابر سبيل، وبيوتهم مفتوحة لكل مسافر، معهم يجد الجميع السكينة، ويهرب الحزن والتنهد»[28].

غير أنّ ابن ميمون لم ينسَ أن يشير إلى ما هو أهمّ من هذه الفضائل؛ أي تمسّك يهود اليمن «بالدين ودراستهم للشريعة»، مذكرًا إياهم بما للمعاناة من فضيلة، إذ يقول: «مباركٌ الرب الذي أخضع اليهود للمعاناة فلا يبقى إلا الذي يحفظ التوراة ويطيع أوامرها في أقصى مناطق شبه الجزيرة، كما أُكِّدَ لنا بكرم على لسان خادمه إشعيا»[29].

3. عن اضطهاد يهود اليمن

كانت قضية اضطهاد اليهود وإجبارهم على الإسلام أو مغادرة اليمن، من جهة عبد النبي مهدي، هي أولى القضايا التي تطرق إليها ابن ميمون في رسالته الطويلة، معربًا عن حزنه الشديد لسماعه هذه الأخبار التي «كسرت ظهورنا، وصعقت كلّ جماعتنا وشدهتها»، مذكرًا بالشكوى الأبدية من اضطهاد اليهود في العالم، قائلًا: «والحقيقة أنّ قلوبنا متعبة، وعقولنا مشوشة، وقوى أجسادنا

(26) المرجع نفسه، ص 16.

(27) المرجع نفسه، ص 15.

(28) المرجع نفسه.

(29) المرجع نفسه.

مبددة؛ بسبب المصائب الرهيبة التي جلبت علينا الاضطهادات الدينية من طرفَي العالم، الشرق والغرب»[30].

أكد ابن ميمون ليهود اليمن أنهم لم يكونوا وحدهم من انتابتهم الشكوك وضعفت قناعتهم، بل فقدوا إيمانهم، وأنّ ذلك كلّه مذكور في نصوص الأنبياء الذين يخبرون بما للاضطهادات المتواصلة، وفترة الشتات الطويلة، من تأثير في التمسك بالعقيدة، مبينًا أنه حتى «الرجال العقلاء والأذكياء» سيصيبهم الشك حين تحل بهم المصائب، ولن ينجو من هذا الأمر إلا «قلة قليلة نقية الإيمان»[31].

الملاحظ أنّ ابن ميمون لم يتوقف، في مواضع متفرقة من الرسالة، عن تذكير يهود اليمن بأهمية اعتزازهم وافتخارهم بأنّ ديانتهم هي «ديانة الحق»، وهي الوحيدة الموثوق بأنّها «إلهية»، واصفًا موسى بـ «سيد كل الأنبياء، السابقين منهم واللاحقين»، من دون أن ينسى تذكيرهم بأنّ بها «ميّزنا الله عن باقي الجنس البشري». ويوضح ابن ميمون أنّ سبب عداء الأمم لليهود هو الحسد، قائلاً إنه «بدافع من الجور والعداوة أخذ جميع ملوك الأرض على عاتقهم مهمة اضطهادنا»، مضيفًا: «لقد أرادوا مقاومة الله؛ لكن الله لا يمكن أن يُقاوَم»، وأنّ اليهود، عبر الأزمان، مهما أُجبروا على الارتداد عن دينهم فسوف ينصرهم الله بحسب «تأكيد إلهي منذ زمن سحيق بأنه كلما ظهر حكم ردة بحقنا، سوف ينهيه الله أخيرًا»[32].

وكان ابن ميمون حريصًا ـ حتى وهو يتنقل من موضوع إلى آخر ـ على رفع معنويات يهود اليمن وشدّ عزيمتهم، وحثّهم على الصبر، فيقول مثلاً: «لا تجعلوا الاضطهادات المتعاقبة أو تسلط العدو عليكم أو ضعف شعبنا يرعبكم؛ فهذه التجارب مصممة لاختبارنا وتنقيتنا، بحيث لا يتمسك بديانتنا ويبقى ضمن القطيع غير القديسين والأتقياء الذين هم من نسل يعقوب»[33]. كما كان ينهاهم عن الارتداد عن دينهم، وأنه «حين يجد المرء أنّ من الصعب عليه أن يكسب عيشه في أحد البلدان»، أو أن يُقيد «في ممارسة ديانته»، فإنّ عليه «أن يهاجر إلى بلد آخر»[34]، مضيفًا أنه إذا استحال الرحيل فعليه ـ وقد تصنَّع الارتداد ـ ألّا يتساهل في الفرائض الدينية التي سيعاقب على تركها.

4. رأيه المتطرّف في عيسى ومحمد

لعل أشدَّ الأمور إثارةً في رسالة ابن ميمون إلى يهود اليمن، موقفه العدائي من النبيين عيسى ومحمد، واستخدامه ألفاظًا قاسيةً في وصفهما، وهو موقف غريب لا يختلف كثيرًا عن موقف المتعصبين التقليديين من أحبار اليهود.

يبدأ ابن ميمون رسالته بتوضيح أشدّ الطوائف عداوةً لليهودية وأشدّها خطرًا، فيصفها مبينًا أنها تلك

(30) المرجع نفسه، ص 16.

(31) المرجع نفسه، ص 17.

(32) المرجع نفسه، ص 24.

(33) المرجع نفسه، ص 26.

(34) المرجع نفسه، ص 31.

التي تحاول «مسح كل أثرٍ لأمتنا وديانتنا اليهوديتين» عن طريق «ادّعاء النبوة وتأسيس ديانة جديدة» تدّعي أنها مُنزلة من عند اللّه، لكنها «تعاكس ديانتنا الإلهية». ويشرح ابن ميمون كيفية خلق هذا الأمر لـ «الشكوك والتشويش»، وما سينتج منه في آخر المطاف من «تدمير الديانتين على حدّ سواء»، مؤكدًا أنّ هذه الخطة اخترعها أول مرة وتبناها «حسودٌ ونكد يُسمّى 'يسوع الناصري'، الذي أرجو أن تُسحق عظامه»[35].

يذكر ابن ميمون أنّ المسيح كان يهوديًا، على الرغم من أنّ أباه لم يكن يهوديًا «لأنّ أمه كانت يهوديةً»، وأنه يجب ألّا يقال عنه إنه «ابن حرام إلا على نحو رمزي»، مجادلاً بأنه قد خدع الشعب اليهودي وجعله يؤمن بأنه «كان نبيًا مرسلاً من الله لإيضاح الالتباسات في التوراة، وأنه كان المشيح الذي تنبأ به كل المتنبئين. وراح يفسر التوراة ووصاياها بطريقة تقود إلى إلغائها بالكامل، وإلى إبطال كل أوامرها وانتهاك محرماتها»[36].

لم يكتفِ ابن ميمون بهذا، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ قام بمدح من سعى من اليهود آنذاك لقتل عيسى، قائلاً: «طيّبَ الله ذكراهم، قد أدركوا خططه قبل انطلاق شهرته بين الشعب»، مؤكدًا أنّه لم يكن سوى أحد «الأشرار من بين هراطقة اليهود»، وأنه قد حصل على «ما يليق به من العقاب»، مبينًا أنّ الديانة المسيحية لا علاقة لها بيسوع الناصري، واصفًا إياها بـ «ديانة بولس»[37] التي ظهرت بعد وقت طويل، والتي يدعي أبناؤها أنها تابعة ليسوع، مؤكدًا أن بولس «لم يكن مؤذيًا لإسرائيل، إذ لم يضطرب فردٌ ولا جماعة في اعتقاداتهم بسببه، لأن تناقضاته كانت مرئية للجميع»[38].

أمّا بشأن نبي الإسلام محمد، فلم يفتأ ابن ميمون، كلما ذكره في رسالته، يصفه بـ «المجنون». ففي أول ذكر له في الرسالة، يشرح ابن ميمون أنه بعد يسوع الناصري «ظهر مجنون نافس سلفه؛ لأنّه مهَّد له الطريق، لكنّه أضاف غرضًا آخر تجلى في طلب المُلك والطاعة له، ولفَّقَ ديانته المعروفة جيدًا»، مؤكدًا، في موضع آخر من الرسالة، أن نبوءات النبي دانيال «الموحاة من الله» ذكرت «أنه سيظهر في أحد الأزمنة المستقبلية شخص بديانة جديدة تشبه الديانة الحقيقية، وكتابٌ يحتوي نصوصًا مقدسةً ورسائل شفهيةً، وسوف يدعي بعجرفة أنّ الله أعطاه وحيًا منزلاً، وأنه يحادثه، وغير ذلك من المزاعم المبالغ فيها»، وأنّ دانيال قد لمّح إلى «ظهور المجنون وانتصاراته على الإمبراطوريات الرومانية، البيزنطية، والفارسية»، كما تنبأ أيضًا بأنّ هذا الشخص (أي محمد) سيُقضى عليه «رغم عظمته وبقائه زمنًا طويلاً مع من تبقى من أسلافه»[39].

---

(35) المرجع نفسه.

(36) المرجع نفسه، ص 20.

(37) القصد من ذلك هو القديس بولس، المعروف بـ«بولس الرسول». وقد ساهم التأثير الذي خلّفه في المسيحية في جعْله أحدَ أكبر القادة الدينيين في العالم على مرّ العصور.

(38) فياض، ص 21.

(39) المرجع نفسه، ص 24.

ويحاجّ ابن ميمون في رسالته بأنّه على الرغم من محاولة عيسى ومحمد وضع «تعاليمهما في مستوى ديانتنا الإلهية»، فإنّ المغفل وحده هو الذي يمكنه الخلط بين «الأعراف الإلهية» و«العادات البشرية»، مضيفًا أنّ العقائد التي جاءا بها، على الرغم من تشبهها بعقائد الكتاب المقدس، لا تمتلك «معنًى عميقًا، بل هي تقليدٌ سطحي، وهي منسوخة عنها ومصنوعة على منوالها»، مبينًا أنّ نبيَّيْها إنما «شكّلا ديانتيهما وفق أنموذج ديانتنا كي يُمجِّدَا نفسيهما»، مؤكدًا أنّ تزييفهما هذا «سرٌّ مفتوح أمام المتعلمين»، وأنهما «صارا هدفين للسخرية والهزء تمامًا كما يضحك المرء ويبتسم من قردٍ حين يقلد أفعال الإنسان»[40].

5. الارتداد والاعتراف بمحمد

في مسألة اليهودي المرتد الذي بدأ يدعو يهود اليمن إلى الإيمان بأنّ محمدا نبيٌّ مُرسلٌ من عند الله، وأنه مذكور في التوراة، ردّ ابن ميمون على يعقوب الفيومي قائلًا: «تذكرُ في رسالتك بذل جهوده وحججه على عدد من الناس كي يؤمنوا بأنّ آيات عديدةً من الكتاب المقدس تشير إلى المجنون [...] وهي الحجج التي تكررت على نحو مستمر إلى درجة أنها صارت تبعث على الغثيان. ويكفي الإعلان أنها واهية بالكامل»، مشيرًا إلى أنّ إيراد بعض الآيات من الكتاب المقدس كحجج هو «أمر سخيف وغير عقلاني إلى أبعد حدٍّ»[41].

ويضيف أنّ «المرتدين أنفسهم» الذين يخدعون الآخرين بهذه الحجج لا يؤمنون بها، وأنهم إنما يفعلون ذلك «لكسب الحظوة في أعين الأغيار عن طريق البرهان بأنهم يؤمنون بعبارة القرآن القائلة إنّ محمدًا مذكورٌ في التوراة»[42].

ويذهب إلى أبعد من ذلك، فيؤكد أنّ «المسلمين أنفسهم لا يؤمنون بهذه الحجج، ولا يقبلون بها ولا يريدونها، لأنه من الواضح أنها تنطوي على مغالطة كبيرة»، مؤكدًا أنهم «لم يستطيعوا أن يجدوا دليلًا واحدًا في الكتاب المقدس كله» يشير «إلى نبيهم»، وهو أمرٌ بسببه «أُجبروا على اتهامنا بأننا بدلنا التوراة»[43]، وبأنّنا شطَبنا منه آيةً تشير إلى اسم «محمد»، وهو الادعاء الذي يستطرد ابن ميمون في رسالته بتفنيده عن طريق استعراضه لتاريخ تدوين الكتاب المقدس وترجمته، وخلوّه من أيّ إشارة إلى اسم النبي «محمد»[44].

6. المسيح الكاذب

إذا كان موقف ابن ميمون من اليهودي المرتد قد اقتصر على تفنيد ادعاءاته بأنّ محمدا هو نبيّ من عند الله، فإنّ موقفه من ذلك الذي ادعى أنه المسيح المنتظر كان بالغ القسوة حتّى أنّه لم يكتفِ بالمطالبة

(40) المرجع نفسه، ص 23.

(41) المرجع نفسه، ص 32.

(42) المرجع نفسه.

(43) المرجع نفسه.

(44) المرجع نفسه، ص 33.

بالتنكر له وعدم تصديقه، بل إنّه قال بجواز قتله: «أمّا بالنسبة لكم في هذا البلد البعيد، فرغم كونكم علماء، متفقهين في الشريعة، وأتقياء، إلا أنّ عددكم قليل، ونرجو من الله أن يزيد في عددكم ويعجّل زمن التئام شملكم. وحين يقوم أيّ من الهراطقة لإفساد الشعب فهُم إنما يقوّضون أسس إيمان الشبان فلا يجدون لهم مخلّصًا. احذروا منهم، واعرفوا أنه مباح قتلهم برأينا»، مستدلاً بنص أورده من الكتاب المقدس كالآتي: «لأنّ أيّ نبي اعتدَّ بنفسه فقال باسمي قولاً لم آمره أن يقوله، أو تكلم باسم آلهة أخرى، فليقتل ذلك النبي»[45].

وقد وجه ابن ميمون إلى يعقوب الفيومي عتابًا لميله إلى مدعي النبوة، قائلاً: «لن أندهش منه، ما دمتُ حيًا، ولا من أتباعه؛ لأني لا أشك بأنه شخص مريض ومجنون يجب ألا نوبخه ولا نؤنبه على مرض ليس خطأه، ولا أندهش من مريديه، لأنهم اقتنعوا به بسبب مأزقهم المؤسف، وجهلهم بأهمية المشيح ومكانته العالية؛ لكنني مندهش من ميلك، وأنت العالم الذي درس بحرص عقائد الحاخامات، إلى وضع ثقتك فيه»، محرضًا إياه بقوله: «ألا تعلم أنّ مدعي النبوة إذا كذب في دعوته يلزمه القتل؟!»[46].
إلا أننا نجد أنّ ابن ميمون ـ وربما كان ذلك بسبب إدراكه ما لمدعي النبوة من تأثير كبير في يهود اليمن ـ يتراجع عن دعوته إلى قتله، قائلاً: «لو أنّ هذا الرجل يتصرف بوقاحة أو بازدراء لكنتُ ارتأيتُ أنه يستحق الموت»، واصفًا إياه بأنه «بلا عقل»، مُبديًا رأيه بأنّ «أفضل ما يمكن أن ننصح به، لصالحكم وصالحه على حدّ سواء، هو وضعه في قيود حديدية لفترة ما، حتى يعلم الأغيار أنه مجنون. وبعد أن تذيعوا وتشيعوا الوضع العقلي لهذا الرجل بين الناس من خارج الملة، يمكنكم إطلاق سراحه دون تعرض سلامته للخطر»، مبينًا أنّ هذا الأمر سيجنبهم غضب المسلمين فـ «بعد أن تسجنوه، سيوبخونه بسخرية، ويقولون إنه بلا عقل»[47].

7. رأيه في العرب والمسلمين

لم يكن رأي ابن ميمون وموقفه من العرب والمسلمين، أقلّ تطرفًا وقسوةً من موقفه من أنبياء الله عيسى ومحمد؛ إذ بالغ في ازدرائهم، وفي اتهامهم بعدائهم لليهود أكثر من عداء الأمم الأخرى لهم. فها هو يقول: «تذكروا، يا إخوتي في الدين، أنه بسبب كثرة آثامنا، رمانا الله وسط هذا الشعب [العرب] الذي اضطهدنا بشدة، وأصدر بحقنا قانونًا مهلكًا وتمييزيًا»، مضيفًا أنه «حين رأى داود، طيَّبَ الله ذكراه، نكبات إسرائيل المستقبلية، لم يبكِ ولم ينُح إلا على مصيرهم في مملكة إسماعيل، فصلى لأجلهم، لأجل خلاصهم»[48]. ويضيف، في موضع آخر من الرسالة، أنّ النبي دانيال قد لمّح إلى «ذلنا وعارنا مثل الغبار في الدراسة تذروه أيدي العرب، أهلكهم الله سريعًا»[49].

(45) المرجع نفسه، ص 54.
(46) المرجع نفسه.
(47) المرجع نفسه، ص 57.
(48) المرجع نفسه، ص 58.
(49) المرجع نفسه.

ويذهب في عدائه للعرب والمسلمين أبعد من هذا، فيؤكد أنه «لم تضايقنا أمّة قط، أو تهيننا، وتحط من قدرنا، وتكرهنا، بقدر ما فعلوا هم»، وأنه على الرغم من «أنهم أذلونا فوق طاقة البشر، فإنّ علينا أن نتحمل تلفيقاتهم»، وأنّ على اليهودي أن يتصرف «كالأصم لا يسمع، وكالأخرس لا يفتح فاه»[50].

نزعة قومية ودينية وتوظيف سياسي

لا شك في أنّ الآراء المتطرفة التي أظهرها ابن ميمون في رسالته إلى يهود اليمن تجاه النبي محمد، وقبله عيسى، إضافةً إلى موقفه العدائي من العرب والمسلمين، مقارنةً ببقية الأمم التي اضطهدت الشعب اليهودي، يجعل من الصعب التسليم بوصفه «فيلسوفًا إسلاميًا» كما عرضنا في موضع سابق من هذه المقالة، حتى إن كان ذلك من المنظور الحضاري والثقافي أُسوةً بالمفكرين والفلاسفة من غير المسلمين الذين اكتسبوا هذه الصفة. أضف إلى هذا أنّ كل من استخدم هذا الوصف لم يتطرق إلى الرسالة اليمنية وما جاء فيها من آراءٍ متطرفة.

وإذا تجاوزنا آراء بعض المدارس الفكرية الإسلامية التقليدية التي تناصب ابنَ ميمون العداءَ، مثله مثل فلاسفة الإسلام المجددين من مجايليه، كابن رشد مثلًا، فإننا نرى أنّ وصف بعضهم له بالفيلسوف الإسلامي لم يعتمد على حجج واضحة بقدر ما كان نتاجًا - تقريبًا - لإعجابهم بأفكاره المستمدة من الثقافة العربية، والفلسفة الإسلامية، في ذلك الوقت، وهي الثقافة التي ترعرع فيها واستخدمها بشجاعة في تجديد الشرائع اليهودية التي كانت واقعةً في أسر الانغلاق والشعوذة والخرافات، وتعاطفه مع محاولاته الجريئة في التوفيق بين ما تقرره الفلسفة بالعقل، وما تقرره الشريعة بالنقل، من دون أن نغفل عن استخدامه اللغة العربية في أكثر مؤلفاته، وما يمكن أن يكون لهذا الأمر من دور في هذا الإعجاب والتعاطف.

فكون ابن ميمون قد عاش طوال حياته بين المسلمين، بحسب قول بعضهم، لا يجعله بالضرورة فيلسوفًا إسلاميًا، وهو ما لم يقله المؤرخون الأوروبيون الذين لا يصفونه إلا بفيلسوف وعالم لاهوت يهودي، تأثر بالثقافة العربية الإسلامية التي استمدها من حياته ودراساته الأولى في الأندلس[51]، إضافةً إلى أنّ مقارنته بالرازي، أو غيره من الفلاسفة غير المتديّنين، ليست دقيقةً على الإطلاق؛ ذلك أنّ أكثر الفلاسفة العرب أو المسلمين انتقادًا للّاهوت الإسلامي، أو للغيبيات التاريخية في الديانات الإبراهيمية، لا يمكن ـ بحسب اعتقادنا ـ أن يتّخذ موقفًا متطرفًا من عيسى ومحمد على هذا النحو، في الوقت نفسه الذي يبجل فيه موسى والعقائد التوراتية، كما فعل ابن ميمون. كما أننا لا نعتقد أنّ فيلسوفًا إسلاميًا يمكنه أن يتبنى أفكارًا دينيةً قوميةً معاديةً للمسلمين، تلغي الآخر وحريته في المعتقد، وفي الوقت نفسه، تؤكد مثلًا استحالة زوال إسرائيل واقتران وجودها بوجود الله، وهو ما يقوله ابن ميمون الذي يؤكد ذلك في الرسالة اليمنية قائلًا: «وكما يستحيل توقف الله عن الوجود، كذلك لا يمكن تخيل دمار إسرائيل واختفائها من العالم»[52].

(50) المرجع نفسه، ص 58.

(51) Ben Zion Bokser, «Moses Maimonides,» Britannica, accessed on 4/5/2017, at: http://bit.ly/2qC61oZ

(52) فياض، ص 26.

إنّ هذه الأفكار، مثلها كمثل أفكاره وآرائه الأخرى المتعلقة باضطهاد العرب لليهود خلال التاريخ مثلاً، لا يمكن أن تكون حصيلة اجتهاد معرفي أو بحث تاريخي أو فلسفي، بقدر ما هي نتاج نزعة سياسية قومية ودينية، فهو نفسه كان ابن قرونٍ من التعايش السلمي والحضاري بين اليهود والمسلمين في الأندلس أو غيرها من الديار الإسلاميّة. وحتى إن كان قد شهد نهاية هذا التعايش على أيدي الموحدين في الأندلس، فإنّه كان ـ أثناء كتابة هذه الرسالة ـ ينعم بهذا التعايش في مصر التي عاش فيها بحُرّية دينية وفكرية كاملة، مقربًا من السلاطين والأمراء، بل حتى أثناء وجوده في فاس قبل ذلك بسنوات، فهو قد قام بالتدريس في أهمّ صرح علمي آنذاك، كما ذكرنا ذلك سابقًا. وليس أدل على هذا التعايش الذي حظيَ به ابن ميمون ما ذكره الباحث اليهودي حاييم زعفراني الذي أوضح أنّ ابن ميمون كان «نتاج مجتمع وحضارة وثقافة متميزة بالاندماج والتعايش بين مختلف مكوناتها»، مشيرًا إلى أنه «باستثناء المراحل التي شهدت عدم استقرار، وأعمال عُنف مرتبطة بالنزاع على السلطة وتغيير الحكام وانتفاضات القصور، كانت السمة الغالبة هي العمل المشترك والتعايش في كنف الأمن والسلم»[53]. وها هو إسرائيل ولفنسون يقول أيضًا: «ولسنا نعلم رجلاً آخر من أبناء جلدتنا غير ابن ميمون قد تأثر بالحضارة الإسلامية تأثرًا بالغ الحدّ، حتى بدت آثاره وظهرت صبغته في مدوناته من مصنفات كبيرة ورسائل صغيرة»[54]. فإذا كان ابن ميمون على نحوِ ما ذكروا، فلماذا حملت رسالته إلى أهل اليمن كل هذا التنكر للعرب والمسلمين؟ ولماذا وصَفهم بأنهم أشد أهل الأرض عداوةً لليهود، متجاوزًا كلّ الحقائق التاريخية المعروفة، وكل قيم التسامح والاندماج الثقافي التي عُرف بها؟

لقد كانت مجمل آراء ابن ميمون المتطرفة في رسالته إلى أهل اليمن هي التي جعلت بعض الباحثين يصفه بالفيلسوف العربي بدلاً من الفيلسوف الإسلامي، كما ذهب إلى ذلك نبيل فياض، إذ وصفه بأنّه فيلسوف عربي الثقافة، مبررًا ذلك بأنه «من غير المقبول التخلّي عن ابن ميمون عربيًّا لأسباب دينية ضيّقة»، مؤكدًا أنه وإن كان «يهودي الدين»، فإنّه «عربي اللغة والبيئة والتفكير»، وأنّ ما في نصوصه من تعارض مع المسيحية أو الإسلام إنّما هو «خارج الفرع اليهودي للثقافة العربية»، مشيرًا إلى أنّ كتاب **دلالة الحائرين ورسالة اليمن** على سبيل المثال، حملاَ الهوية العربية، لغةً وبيئةً، وإن كان لهما بعض الخصوصيّات الدينية التي يمكن أن تضفيَ على الثقافة العربية أحد أشكال الغنى والتعددية[55].

خاتمة

استعرضت هذه الورقة أهمّ ما جاء في رسالة ابن ميمون إلى أهل اليمن من الطائفة اليهودية، وما تضمنته هذه الرسالة من أفكار وآراء دينية متطرفة تناقضت على نحو كبير مع ما اشتهر به في الوسط الثقافي

(53) جمال الدين بن عبد الجليل، «ابن رشد وابن ميمون: مثالان أندلسيان لصيرورة العقلنة والعلاقة بين الدين والفلسفة»، جامعة فيينا، شوهد في 2017/2/15، في:

http://bit.ly/2qCYRAW

(54) ولفنسون، ص 28.

(55) فياض، ص 2.

العربي والإسلامي من تسامح ديني، واعتدال فكري، واندماج حضاري إلى حدّ عدَّه الكثيرون فيلسوفًا إسلاميًا.

لا شك في أنّ ابن ميمون كان قد تأثر كثيرًا بالثقافة والفلسفة العربية الإسلامية، وخصوصًا أفكار المجددين من العلماء والفلاسفة، من أمثال ابن رشد والفارابي، وأنه استخدم مجمل هذه الأفكار في اجتهاداته المعرفية والفلسفية التجديدية للفكر والدين اليهوديّين، وقد كان بعضها يحمل قيم التسامح والانفتاح الفكري والحضاري نفسها التي كان يدعو إليها بعض فلاسفة الإسلام آنذاك، أضف إلى ذلك، ما كان من التأثير الذي تركه ابن ميمون في بعض فلاسفة الغرب، كسبينوزا وليو شتراوس، فضلاً عن بعض المفكرين الإسلاميين، مثل ابن تيمية الذي تشير بعض المصادر إلى تأثره بأفكار ابن ميمون، والاقتباس من كتاباته[56].

ومع ذلك، فإنّ مجمل آراء ابن ميمون المتعصبة للعرق اليهودي، والمعادية للقوميات الأخرى، وموقفه المتطرف من المسيحية والإسلام إلى حدّ العداء الواضح، ودعوته لقتل من يدعي النبوة من أبناء ديانته، إلى جانب آرائه المتعلقة باضطهاد العرب لليهود خلال التاريخ؛ كل ذلك لا يمكن أن يكون حصيلة اجتهاد معرفي أو بحث تاريخي أو فلسفي، بقدر ما هو نتاج نزعة سياسية قومية ودينية خالصة كانت انعكاسًا لخصوصيته وغرائبيته الفكرية والشخصية، مثله مثل بعض الفلاسفة خلال الأزمان. وإذا كانت هذه الخصوصية لا تقلل من شأنه كأحد أهمّ رواد الفلسفة واللاهوت اليهودي في العصور الوسطى، ولا من تأثره بالثقافة العربية والإسلامية التي عاش في كنفها، فمن المؤكّد أنّها تناقض تمامًا ما اشتهر به من قيم التسامح الديني والحضاري، والقبول بحرية المعتقد. كما أنها لا تؤيد القول المتعارف عليه بأنه فيلسوف إسلامي أُسوةً بالمفكرين والفلاسفة من غير المسلمين، حتى إنْ كان هذا القول من المنظور الحضاري التاريخي والثقافي.

المراجع References

العربية

ابن ميمون، موسى. **المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسمًا أو قوّةً في جسم**. تحقيق وتقديم محمد زاهر الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1993.

________. **دلالة الحائرين**. ترجمة وتحقيق حسين آتاي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002.

دماج، همدان زيد. «موسى بن ميمون: الفيلسوف اليهودي وطبيب صلاح الدين». الرافد. العدد 236 (2017).

(56) أحمد راسم النفيس، «في بحث العلاقة بين ابن تيميه وابن ميمون»، موقع النفيس، شوهد في 2017/1/22، في:
http://bit.ly/2pItNkR

ديورانت، ويل. **قصة الحضارة، عصر الإيمان، الحضارة اليهودية، عقل اليهودي وقلبه، ابن ميمون**. ترجمة وتحقيق زكي نجيب محمود. بيروت: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 2010.

ظاظا، حسن. **الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971.

عبد العزيز، نبيل. «التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: موسى بن ميمون». البيان. العدد 347 (2016).

فياض، نبيل. **الرسالة اليمنية: شريعة اليهود وجدالهم مع الفرق الإسلامية ونبوءات آخر الزمان**. بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، 2015.

المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: الموسوعة الموجزة**. القاهرة: دار الشروق، 2006.

ولفنسون، إسرائيل. **موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.

الأجنبية

Cohen, Mark R. *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

محمد صلاح بوشتلة | Mohammed Salah Bouchtalla*

عن علاقة المتصوف بالفيلسوف: ابن عربي مشيّعًا ابن رشد

On the Relationship Between the Sufi and the Philosopher: Ibn Arabi Mourning Ibn Rushd

ملخص: إنّ أفضل تفسير يمكن تقديمه عن موقف ابن رشد من التصوف والمتصوّف، هو موقف الصوفي منه. ما دام موقف المتصوف يستبطن موقفًا رشديًا من التصوف، فقد يكون في الحقيقة ردة فعل على موقف الأول من الثاني، بخاصة أمام التّغاضي الرشدي الماكر والمقصود عن الحديث عن التصوف. من هنا يسعفنا الوقوف عند اللقاءات التي قصد ابن عربي تدوينها بطريقة أشد مكرًا، ووقوفنا من ثمة عند لقاء تشييع جثمان ابن رشد، بما تمثّله لحظة الموت من بوح واعتراف صادق من الأحياء في حق من مات، لنحاول الكشف عن إيحاءات هذا اللقاء وتلميحاته التي يندس فيها موقف المتصوف من أبي الوليد.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الفلسفة، الموت، الاعتراف، الحكاية.

Abstract: The best explanation that can be provided for Ibn Rushd's view on Sufism and theSufis is the latter's view of him. As long as the Sufis' viewpoint implicitly conceals an Averroistic view of Sufism, it might be a reaction against the former's view of the latter. This is especially true given the intended subtle Averroistic disregard for discussion about Sufism. In this respect, it is useful to consider the meetings that were documented in the most elaborate way by Ibn Arabi, particularly the one that takes place at Ibn Rushd's funeral. At the moment of death this is an instance of confession from the living to the dead. The present study is an attempt to reveal the allusions of that meeting as well as its implications that unravel the Sufis' stand on Abu al-Walid.

Keywords: Sufism, Philosophy, Death, Confession, Story.

* عضو في مختبر الفلسفة والتراث في مجتمع المعرفة، جامعة القاضي عيّاض، مراكش.
Member of the Laboratory of Philosophy and Heritage in the Knowledge Society, Cadi Ayyad University, Marrakesh.

تقديم

لا أحد من القدامى اهتم بموت ابن رشد وبوصف حدث نهايته بالعناية التي تستحقها حياة الرجل، وبالكلام عن حادثة مماته الغريبة[1]، وعن طريقة دفنه الأكثر غرابةً، غير المتصوف وحده. ولا يتعلق الأمر بأيّ متصوف، بل بالشيخ الأكبر الذي لطالما أثار انتباه ابن رشد قيد حياته وطالما رغب في ملاقاته، ورغَّب والده في افتعال الأسباب لأجل ذلك. يقول ابن عربي بعد أن استعرض رغبة ابن رشد الجموحة، بل هوسه بملاقاته منذ أن كان صبيًا ما بقل وجهه: «فما اجتمعت به حتى دُرج، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش، ونُقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جُعلت تواليفه تُعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير كاتب السيد أبي السعيد، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا، وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله يعني تواليفه، فقال له ابن جبير: يا ولدي نعم ما نظرت لا فُضّ فوك، فقَيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم، وما بقي من تلك الجماعة غيري، وقلنا في ذلك: هذا الإمام وهذه أعماله ... يا ليت شعري هل أتت آماله؟»[2].

يتبين من حكاية ابن عربي، ومن باقي الوقائع المحكية التي يروي طرفًا منها ابن عربي والتادلي[3] وغيرهما من أصحاب التراجم الصوفية أنّ مصير ابن رشد يتقرر في كثير من لحظاته الأساسية بالمتصوّف، وكأنّ هناك رغبة مهووسة بين الطرفين في التعرف إلى بعضهما، ولو بطرق تختلط فيها القسوة بالحُنوّ؛ فالذي قام بتنكيب ابن رشد هو المنصور الموحدي الذي يقال إنّه ترك عرشه، ودفع صولجان الحكم لابنه، ومات منعزلاً عن الناس، زاهدًا، ومتعبدًا على طريقة أهل الولاية والصلاح، ليصير قبره مزارًا يُتبرك به، ولتصير شخصيته قصة ملهمة لأهل التصوف[4]، وأنّ الذي كان سببًا في موته (موت ابن رشد) وسببًا في طرد جماعة الفلسفة من حوزة القصر الموحدي هو شيخ جماعة المتصوفة

(1) قصة موت ابن رشد الغريبة على يد أبي العباس السّبتي يرويها لنا بعض تآليف التّراجم على الشكل الآتي: «روى أنه - أي ابن رشد ـ قدم مراكش وافدًا على يعقوب المنصور، ونزل جوار الشيخ أبي العباس السبتي، فذهب إلى أبي العباس [...]، فقيل ذلك لأبي العباس السّبتي، قال: «فقيه الأندلس وابن فقيهها يفتح الله في ضيافته»، وإذا بالحرة زوجة يعقوب المنصور بعثت له خمسمائة دينار، فقال لبعض أصحابه: «قم بنا حتى نزور هذا الفقيه واحمل الدراهم» أو قال الذهب معك. فلما بلغه سلم عليه وطرح المال بين يديه، وقال له: «هذه ضيافتك»، فقال لهم: «من أين أنتم رحمنا الله بكم؟»، فقال: «عبيدكم أحمد السبتي فشكر سعيه»، [...] فروي أن الشيخ أبا العباس أخذته الحمى في تلك الليلة، وقال لأصحابه: «هذا رجل عاملناه بالخير، فدعا علينا بالحمى»، وزعموا فيما رووا أنه قال: «اللّهم سلط عليه الموت!» أو كلامًا هذا معناه، فضربه وجع في تلك الليلة، فما أصبح حتى خرجت روحه»، انظر: أحمد بن أبي القاسم الصومعي، **المعزى في مناقب الشّيخ أبي يِعْزى**، سلسلة الأطروحات والرسائل، رقم 6 (أكادير: جامعة ابن زهر، 1996)، ص 232ـ233.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، السفر الثاني (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، معهد الدراسات في السوربون، المكتبة العربية، 1985)، ص 373.

(3) يُعرف بابن الزيات (ت. 627هـ)، أديب وقاضٍ مالكي من أهل تادلة بالمغرب، له **كتاب التّشوف إلى رجال التصوف** جمع فيه أخبار ما يربو عن سبعة وسبعين ومئتين من أبرز رجّالات الولاية والصلاح في المغرب، وأكثرهم من الجنوب المغربي.

(4) ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة: تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تقديم وتحقيق عبد الهادي التازي، سلسلة التراث، مج 1 (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1997)، ص 362ـ365.

وشيخ ابن عربي نفسه، أبو العباس السبتي، والذي قام بتشييع أبي الوليد إلى مثواه الثاني هو المتصوف نفسه في شخص الشيخ الأكبر، وأنّ الذي ورث عنه قبره هو نفسه الذي دعا عليه وتمنّى موته، أي أبو العباس السبتي الذي بدوره كانت حاله تشغل بال ابن رشد، فيبتعث له ابن رشد الجواسيس من قرطبة إلى مراكش لإطّلاعه على تفاصيل مذهبه[5]، ليكون فيلسوفنا ضحية كرامة الصوفي بامتياز، الكرامة التي تفوق تصوّر علوم ابن رشد التعاليمية والطبيعية، وتتفوق على منطقه السببي.

بلجوء ابن عربي إلى ذاكرة لقاءاته بابن رشد إنما يعوّل على هذه اللعبة المشتهاة، ليشكل من خلالها العالم والرغبات والأوهام التي يريدنا أن نعتقدها، فيلاعب أحداثًا بعينها مستلّة من لقاءات ربما تكون أكثر ممّا حكاه ابن عربي أو أقل؛ ومنها قصة أخذه «بداية المجتهد» إجازة ومناولة من ابن رشد التي ورثها عن ابن عربي ربيبه صدر الدين القونوي، وهي النسخة والمسألة التي لم يشر إليها ابن عربي، غير أنّه نسيها ـ أي الإجازة والمناولة ـ مكتوبة على جلدة مخطوطة كتاب **البداية** لابن رشد. إنّه يصطفي ببساطة تامة أحداثًا بعينها وحوارات هو من يختارها بعناية فائقة، ربما تكون مقتطفات ملخصة من حوارات متقطعة أو لحوار طويل، فربما لا يتعدى الأمر أنّ «في حياة كل إنسان لحظات ومواقف تأبى أن تغادر الذاكرة، فليس لأنها الأهم، أو لأنّها أعطت لحياته مسارًا ومعنى، إذ ربما تقع بنفس الدقة أو بالتفاصيل التي يتخيلها أو يفترضها، وإنما لفرط ما استعادها في ذاكرته، بشكل معين، ربما الذي يتمناه، يومًا بعد آخر، فقد أصبحت وحدها الحقيقة، أو وهم الحقيقة»[6].

إنّ لقاء ابن رشد بابن عربي هو وحده، إضافةً إلى لقائه بأبي العباس السبتي، بصيغة ما، يبدّد لدينا قلق الصمت الرشدي تجاه التصوف؛ فالاهتمام الرشدي الشغوف بملاقاة صبي التصوف المدلل الذي سيصير فيما بعد شيخ التصوف الأكبر، يخفي وراءه اهتمامًا وشغفًا أكبر بمعرفة الأحداث والأخبار المتعلقة بشيوخ التصوف والتيار الصوفي الذي أمسى يؤدي دوره الحقيقي في أخذ مكان الفقيه في البيئة الثقافية للغرب الإسلامي، وفي تربية شعبٍ من المريدين أمسوا يحاصرون عالم ابن رشد في ضفتيه، ويجتهدون في إشاعة الأخبار العجيبة عن أصحاب الأحوال الغريبة الهاربة من المنطق والمتأبية على الخضوع لقوانين الطبيعة، والفارّة من حدود البرهان ومن إحداثياته. فإنّ أفضل تفسير يمكن أن نقدّمه عن موقف ابن رشد من التصوف والمتصوف ربما يكون موقف الصوفي منه، ما دام موقف المتصوف يستبطن موقفًا رشديًا مسبقًا من المتصوف ذاته، ليكون موقف الأول انعكاسًا لموقف الثاني وتموقفًا من مواقفه تجاه التصوف، لذا فإنّ لقاء الحكيم أبي الوليد بالمتصوف يمكّننا أكثر من غيره من فهم تطلّع ابن رشد الملتزم بالتّمكن من الاطلاع على أصول أتباع التصوف ومن ثمة محاولة إقامة المقارنات بين الفلسفة والتصوف. ومن هنا سنلتزم مقاربة أحد لقاءات ابن عربي بابن رشد في لحظة بوحٍ هي لحظة تشييع جثمان أبي الوليد من مراكش إلى قرطبة.

(5) ينقل التادلي عن أبي القاسم عبد الرحمن بن إبراهيم الخزرجي قوله: «بعثني أبو الوليد بن رشد من قرطبة وقال لي: «إذا رأيت أبا العباس بمراكش فانظر مذهبه وأعلمني به، قال: «فجلست مع السبتي كثيرا إلى أن حصلت مذهبه، فأعلمته بذلك»، فقال لي أبو الوليد: «هذا رجل مذهبه أن الوجود ينفعل بالجود، وهو مذهب فلان من قدماء الفلاسفة»، انظر: يوسف بن يحيى التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف**، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984)، ص 453ـ454.

(6) عبد الرحمن منيف، **مدن الملح: بادية الظلمات**، ج 5، ط 11 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 9.

بين موت الولي وموت الفيلسوف

«في كل شيء النهاية هي الأهم» (أرسطو).

بما أنّ تيمة البحث هي عن علاقة الولي بالفيلسوف، فلا مناص من الحديث عن موت الولي حينما نهُمّ بالحديث عن موت الفيلسوف، ليس لأنّه ربما يكون في ذلك إساءة للأدب مع الولي، إن نحن تحدّثنا عن موتٍ آخر غير موته، وبعدم رصد جوانب تخص طبيعة موته التي غالبًا ما تتم بطريقة تستحق أن نتكلم عنها، وتفرض نفسها بغرابتها وعجائبيتها، بل لأنّ الحديث عن موت الولي يسعفنا كثيرًا في فهم موت الفيلسوف، ويسعفنا أكثر في فهم العلاقة التي جمعتهما في الغرب الإسلامي. من هنا يفاجئنا أحد الدارسين في سياق حديث آخر لا يهمّ الموت، لكن ربما يكون الموت من مجالات اهتمامه، وهو سحر الحكاية الصوفية ومراوغاتها النزقة والفتّانة، فيقول: «إن الحكاية، أي حكاية جيدة، قد تملك من المكر ما يكفي لتنويم الباحث! ولا غرابة في ذلك، فالحكاية إنما توضع لتفتن حتى يمكنها أن تمرر عن وعي أو لا وعي، حتى يصير في مقدورها أن تقول، في جمل قليلة ما لا تستطيع الكتب المبنية على البرهان أن تقوله في مجلدات»[7].

لهذا، فالصوفي ليس درويشًا بسيط الفكرة كما يجعلنا نعتقد فيه ببراعة وبراءة مفرطتين، لأنّ مثله لا يمكن أن يكون كذلك، فالسذاجة التي يتقن أداء تمثيلها، ليس هو من يمثّلها، بل هم في الحقيقة الجميع حينما يثقون به، فهو بدوره يتقن نصب الفخاخ في حكاياته، وبتفوّق لا يفوقه فيه أحد يطوّعها على طريقته الخاصة، ويلزمها بعضًا وطرفًا من أسراره، بل قد يستودعها كل أسراره، إنّه لمرّات لا حصر لها يُعدّ أحسن من يصوغ الحكايات لتقول أشياء لمصلحته، في بساطتها تدوم صلاحياتها، فتتناقلها الأجيال بلغة ليست بالثقيلة على الروح، ولا تحتاج إلى تقريب العبارة، فهو لا يقصّ علينا القصص ليشوّقنا فقط ويؤثّر فينا، إنما غرضه هو الأخطر بالتأكيد؛ ففيها يمكن أن تصادف فخًّا ثاويًا يقودك التعامل غير الحذر معه إلى أن تفجّر السر فيؤذيك ويتشوه بالمقابل هو. وهذا أول درس بيداغوجي للحكاية الصوفية، فإن كان حكمنا عليها أنّها حكايات غير ذكية لأنّها تخاطب جمهور الناس العاديين، فليس يمكننا إلا أن نحكم عليها بأنّها تتملك قسطًا وافرًا من الصلابة والتعقل؛ تعقّل غالبًا ما يجد فيه الصوفي حلاً لمآزقه، وبطريقة فتّانة ومغرية، دون التفريط في تفرّدها بمنطقها الخاص وبلاغتها الخاصة المؤسسة لنوعية الحكاية وغرابة السرد، فالجواب التام يبقى حالاً فيها، مهما كانت حالمة ومتسامية في هروبها عن واقعها، ولنتذكر هنا جيدًا قول رينيه جيرار: «يجب البحث عن الجواب في إحدى تلك القصص التي ملأ بها سرفانتس رأس دون كيشوت»[8].

يحكي مؤرخ المناقب التادلي أنّ أحد الأولياء المشارقة استقر به سفره البعيد في أرض غُجدامة[9]

(7) الميلودي شغموم، **المتخيل والقدسي في التصوف: الحكاية والبركة** (مكناس: المجلس البلدي، 1991)، ص 64.

(8) رينيه جيرار، **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية**، ترجمة رضوان ظاظا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 74.

(9) قبيلة أمازيغية من قبائل الأطلس الكبير الشرقي، تحدّها شرقًا قبيلة فطواكة وشمالاً قبيلة زمران.

بأرض المغرب، الأرض التي غالبًا ما قورنت بكونها بلادًا للأولياء كما هي بلاد المشرق بلاد للأنبياء، فيقول: «ورد من بلاد المشرق فدخل المغرب، ونزل برباط تاسامطت من عمل مراكش فمات به. وقبره معروف يتبرك به إلى الآن»[10]. ونقل الخلف عن السلف أنّه جاء من المشرق على قدميه وعلى عاتقه مخلاته التي جعل فيها كتبه، فمشى يومًا إلى أن كلّمه جمل بإزائه، فقال له: «يا أبا سهل اجعل مخلاتك عليّ لتستريح من حملها»[11]. لا شك في أنّ الحكاية هنا هي على سبيل التعظيم والتبجيل الذي يجب أن يلحق صاحبها، فأن يطلب الجمل إعانة أبي سهيل هذا، إنما هو إيماءة بسيطة يستحقها الولي لأنّ الرجل فيه شيء من نبي، وبالضبط شيء من سليمان عليه السلام؛ وأن يطلب الجمل حمل مخلاته التي فيها كتبه هو إيماءة أخرى إلى شرف ما في تلك الكتب التي بلا شك هي من علوم دين، أو بالضبط ربما من علوم التصوف وأخبار الصوفية العجيبة، وما دام الرجل المشرقي هذا صاحب الجمل أحد الأولياء الذين يُستحق أن يؤرِّخ لهم صاحب «التشوف».

إنّ وضعية دابة الولي أبي سهيل القرشي[12] هي بطبيعة الحال الأحسن والأكثر راحة؛ فالولي جاء من المشرق على قدميه، حاملاً معه مخلاته بنفسه، وكأنّ الدابة التي خلقتها عناية الله بنا، لتحمل أثقالنا هي أصلاً ليس لها من دور في السفر إلّا كونها الصاحب في الطريق والمؤنس في الوحشة، والرفيق في هذه التغريبة، غير أنّ دابة أخرى ربما تكون هي الأخرى جملاً وربما لا تكون، نجدها في وضعية هي الأصعب، ضمن مسارات وضع عقابي لا يحتمل، تستثير شفقتنا وحُنوّنا؛ دابة تضطرّها جوقة المشيعين من أبناء ابن رشد إلى أن تحمل جثمان ميت ومعه كتبه التي سهر أيام عمره ليسوّدها في زمن قريب جدًا من زمن الولي أبي سهيل.

لن تحمل دابة ابن رشد اسم المنطقة التي دُفن فيها[13]. ولن تنال أيّ نصيب من الاعتراف. بل ستُنسى كما نُسي الذي سترافقه في رحلة تخترق البحار والوهاد السحيقة والأودية، دابة لا تطمع أو تطمح إلى الحديث مع من أوكلت لها مهمة حمله بعيدًا، ولا حتى لتظفر بمؤانسته، لأنّ روحه ملاصقة إذّاك دارًا من دور الحياة الأخرى، حيث سينال الموتى جزاءاتهم عن حسنات أعمالهم وسيئات جرائر عملهم. أمّا روح الولي فلا تموت، بل ستظل حيّة ترزق، كما هو اسم دابته، لا يمكن أن تُنسى؛ فالمتصوّف يشبه إلى حد كبير «فونس» لويس بورخيس الذي «لا يحتاج إلى أن يكتب لأنّ ما يفكر فيه مرة واحدة لا يمّحي من ذاكرته»[14]، فونس الذي «لم يكن يتذكر كل ورقة في كل شجرة على كل جبل وحسب، بل كل مرة رآها أو تخيّلها»[15]؛ فالصوفي لا يكفّ عن اجترار ذاكرته وذكرياته عن استحضار أيّ شيء،

(10) التادلي، ص 454.

(11) المرجع نفسه، ص 208.

(12) ضريحه مشهور بغجدامة، حيث تُنوسي اسمه، ولم يعد له ذكر، لكن احتفظ فقط باسم دابته التي رافقته والتي صارت اسمًا للمنطقة التي دُفن فيها، واسم المكان الآن هو سيدي بوناگة (أبو الناقة).

(13) الإشارة هنا إلى اسم المنطقة التي دفن فيها أبو سهيل سيدي بوناگة (أبو النّاقة).

(14) خورخي لويس بورخيس، «ذاكرة فونس»، في: **قصص**، ترجمة محمد أبو العطا (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008)، ص 98.

(15) المرجع نفسه.

فهو بتعبير فرانسوا فوريه «مغرق في القدم» Immémorialisé لا يستطيع أن ينهى نفسه ويُلجمها عن الاستذكار mémorialisé. لذا يستهويه بناء الأضرحة لموتاه، بما فيهم الحيوانات التي ربما تكون قدمت خدمة لجماعة المريدين ذات مرة أو لشيخهم تستوي في ذلك الجمال والقطط[16].

ستتحمل الدابة المسكينة في رحلة مقلقة وكئيبة عناء حمل جثمان رجلٍ لن يُسمع وقع خطاه، رجل ميت لا يحرّك ساكنًا، بعكس ما عليه صورة الرجل الآخر في حكاية «التّشوّف». وستتحمل أيضًا حمل كتبه التي تعالج قلق عبارة أحد الأعاجم لتكون رحلة لا تتحمل، لصعوبة الحَمل ولثقل الحِمل، بخاصة مع كاتب وشارحٍ فوق العادة، غالبًا ما كان يسمى بالشارح الأكبر؛ فكما يروي ابن الأبّار أن ابن رشد سوّد وقيّد وألّف وهذّب واختصر نحوًا من عشرة آلاف ورقة[17]، أي بالتأكيد أضعافًا مضاعفة لما في مخلاة أبي سهيل القرشي السابق الذكر مع مخلاته التي ليست بالضرورة حمّالة أكثر من كتاب؛ فربما لا يتجاوز ويتعدى عدد كتبها الكتاب الواحد، هذا بخاصة أنّ ابن رشد كان قد ارتهن فهم كتبه على ذوي الفطر الفائقة فقط.

فالولي الآتي من مشرق الوحي إلى مغرب الولاية والصلاح الذي حوفظ على جثمانه بين مستقبليه، وربما حتى على الكتاب أو الكتب التي أتى بها من المشرق في مخلاته، صار مصدر بركات ونعم عديدة لا تنتهي وارداتها بعدما وافاه الأجل، لقول التادلي: «وقبره معروف يتبرك به إلى الآن» ويُزار، فالزيارة مقرونة بالبركة السر الذي ليس بيد غير الأولياء، ولهم وحدهم، وعلى أيديهم مرهون توارد النعم وتوافد الخيرات، ففاعلية الميت قد تتحول في أيّ حالة من جانب الصوفي مصدرًا للفعل والتفاعل والتحكم في مسارات الأحياء أنفسهم، يقول التعارجي في قول منسوب لأبي الحسن اليوسي: «من لهم التّصرف في المغرب بعد وفاتهم ثلاثة، الشيخ أبو العباس السبتي، وعبد السلام بن مشيش، وأبو يعزى»[18]. لهذا كان الحرص على إيجاد قرار يستقر فيه جثمان المشرقي أبي سهيل القرشي، أمّا جثمان ابن رشد فلن يكون جثمانًا وجسدًا يجب الاحتفاظ به، لذا لم يقف واحد من الحاضرين، لا ابن عربي ولا صحبه الواقفون بإزائه أمام رفات ابن قرطبة وفيلسوفها، في وجه هؤلاء الذين يرغبون في تهجير جثمان الرجل وسحبه بعيدًا عن مراكش التي تزخر بأسماء كثير من الأولياء الذين احتفظت بأضرحتهم دون أن تفرّط في جثمان أحدهم.

لم ينبس أحدٌ ببنهي، ولم يقترح أن يُترك جثمان الرجل وشأنه، فأرض الإسلام واحدة. كما لم يتذمر أحد ولم يتبرم من رغبة بَنيه في تهجير الميت خارج حاضرة مراكش التي قضى فيها شطرًا صالحًا من عمره، وبعيدًا عنها، وإلحاقه بالضفة الشمالية، وكأن ليس هناك أدنى اعتبار ولا تقدير للرجل ولمكانته الفقهية التي احتفظ ابن عربي بتذكار لها وهو مخطوطة بداية المجتهد في مكتبته وتوريثها بنيه. لا يدل الأمر

(16) آنا ماري شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب (كولونيا: منشورات الجمل، 2006)، ص 241.

(17) انظر: محمد بن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، نشر وتصحيح عزت العطار الحسيني، ج 2 (القاهرة: دار السعادة، 1956)، ص 553.

(18) التعارجي، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، ج 1 (الرباط: المطبعة الملكية، 1974)، ص 308.

على شيء وإنما هو مكر المتصوّف. وإنّ مكره لشديد؛ فلا تبرير لتركه، بخاصة أنّ مسار الحكاية كلّه يسير نحو ترك الميت يغادر مدينة الصالحين المشهورة أصلاً بكونها مدفنًا لأندلسيين لا يحصون، كما أنّ لا أحد من هؤلاء الموتى ولا أسرهم بلغ به الطيش للسفر بالجثمان بعيدًا من مراكش إلى قرطبة؛ فالمسافة بينهما تكاد تصل إلى عشرات الأيام وتكاد تبلغ ألف كيلومتر.

المهم إذًا أنّ جثمان الفيلسوف تُرِكَ ليسافر بعيدًا، دون اعتراض. ما يدل على ألاّ أمل يرجى فيه نهائيًا، ولا بركة مأمولة في بقائه، كما حينما كان حيًا لا أمل في دخوله الطريق والتصديق بها يشهد عليه قول ابن عربي: «ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه عني فقلت: إنه غير مراد لما نحن عليه»[19]. إنّه جثمان لا بركة له ولا فيه عند الصوفي، بل عند عامة الصوفية الذين صارت مراكش حاضرة لهم ومركزًا جهويًا للتصوف. فلا مجال للاحتفاظ به والتنازع على إبقائه كما يفعل بقية مغاربة تلك الفترة مع موتاهم من الأولياء؛ إذ يحكي التادلي مؤرخ الصوفية المتزامنين مع ابن رشد أنّ أبا محمد زمُّور «لما مات، همّت القبائل بالتفاتن عليه، فكُل قبيلة قالت: إنما ندفنه عندنا لننال بركته، فأهل الموضع الذي دفن فيه إلى الآن يتحدثون بأنهم نالوا بركته»[20]، بل إنّ جثمان الولي هو شمس الله المنتصرة في أيّ المعارك التي تخوضها القبائل، لذلك كان التقاتل لأجل الظفر بجثمانه ودفنه عندهم، فيُذكر أنّ عمرو المعيطي حينما ظهر بدعوته جعل جثمان الولي محمد بن سليمان «في تابوت وصار يقاتل به فكان يُنصَر به حيثما توجّه، وأنّه بقي على ذلك عشرين سنة إلى أن توفي (= أي الداعية المعيطي) فدفنوا الشيخ رضي الله عنه، وأن ذلك كان الحامل على نقله إلى مراكش، خافوا أن يثور أحد هنالك، فيخرجه من قبره ويقاتلهم به، فدفنوه عندهم ليأمنوا ما يتخوفون»[21]. فقبر الولي هو علّة تأسيس المدن والمزارات، يكون قبرا فيصير قبّة، ليصير ضريحًا ثم تكية فمزارًا فمدينة، فالضريح هو البانثيون Panthéon مدفن عظماء الأمة، ليحلّ به حتى إن نُسي اسمه وطرف من سيرته، ما حلّ بالشيخ مجيب في رواية أم النذور، فعلى الرغم من أنّ لا أحد يعرف مجيب، تُروى قصص عنه كثيرة لا تنتهي، والنعم التي يعيشها ساكنة قرية أم النذور هي من بركات الرجل الذي لا يُعرف له أصلٌ أصلاً، غير أنّه رجلٌ تقي وله بركات لا تُحصى[22].

لمّا تهجّر الكتب

«وصل الغريب منقطع النفس إلى المحطة الخالية. أنهكته كثيرا حقيبته الكبيرة التي لم يرغب أحد في أن يحملها»[23].

(19) ابن عربي، السفر الثاني، ص 373.

(20) التادلي، ص 225ـ226.

(21) التعارجي، ج 5، ص 56.

(22) عبد الرحمن منيف، **أم النذور** (الدار البيضاء: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005)، ص 10.

(23) خوان خوصي أريولا، «محول السّكة»، في **الباقة الزرقاء: قصص فانتاستيكية من أمريكا اللاتينية**، إعداد وترجمة سعيد بنعبد الواحد وحسن بوتكي (الدار البيضاء: مجموعة البحث في القصة القصيرة بالمغرب، 2007)، ص 87.

في وسطٍ يحتفي بالموتى، ويُعلي من شأنهم، ويهيل عليهم صفات التقدير ومشاعر البرور، تم اللجوء إلى حملِ ابن رشد المعروف الفصل والأصل ـ لا كما الشيخ مجيب في رواية «أم النّذور» ـ بعيدًا عن مكان دفنه إلى البلاد التي ستصير إلى غير المسلمين، ربما لأنّ قبر الفيلسوف لا ينبغي أن يصير ضريحًا يُتبرك به، ولا ينبغي أن تُطلب عنده الحاجات، فتُشَدّ إليه رحال الطامعين في البركة والمثوبة، كما لا يُراد لكتبه أن تصير علمًا ينتفع به بعد موت كاتبها، لأنّها بالتأكيد هي العلم الذي يُتعوذ منه، وليُنسى اسمه بعد هذا كأنّه لم يكن، وليظفر بمكانه في الذاكرة، وعوضه في باطن الأرض وليٌّ لطالما توجّس ابن رشد من حاله، بل قيل إنّه هو مَن دعا عليه ليصاب بوجع فتَك به، فكان انسحابه إلى عالم الموت بسبب الولي، وليأخذ منه مكانه الولي الرمز ذاته، ما دام «الشخص الميت يعامل كحثالة أو كرمز»[24]، أي التراوح بين ما يجب التخلص منه وما وجب الاحتفاظ به؛ فالرمزية هي التي تجعل الأحياء يثابرون في الاحتفاظ بذكريات الميت، وتدفعهم للتمسك بأشيائه كاملة أو ببعضها فقط، فبعد «وفاة شوبان، قام القوميون البولونيون بشق جثته لانتزاع قلبه. لقد أمّموا (قومنوا Nationaliser) هذه العضلة المسكينة، وقاموا بدفنها في بولونيا»[25]. المهم دومًا أن يُحتفظ للميت بذكرى، تنشّط عضلات الذاكرة وتحميه هو من النسيان، وتفرض ضرورة ما للنطق باسمه بين ممّن ما زالت أساميهم في ديوان الأحياء، ويبقى الكتاب نائبًا فوق العادة وبأثر رجعي منذ وفاة مؤلِّفه ينوب عن أيّ حضور لصاحبه، يمثّله إلى أقصى حد؛ فالكتاب رجل و«رجلٌ هو الكتاب»[26]؛ أحدهما ينوب عن صاحبه في وقت الغياب، وفَقْد الإثنين يساوي النسيان فقط الذي «يساوي النعاس»[27].

إنّنا بين حكايتين تضعاننا أمام حِمل ثقيل لا نجد له خفّة تذكر، نختزله في سؤال عابر، وهو: أيّ الموقفين أجدى وأقرب وأنفع لنا: الحمل الثقيل الذي يمثّله ابن رشد الجثمان وابن رشد الكتب؟ أم الحمل الخفيف: «الولي ومخلاته»؟ مخلاة الولي التي دسّ فيها كتيباته أو كناشاته، والتي لم يحل على عنوان واحد منها، فـ «أكثر الأحمال ثقلاً يسحقنا، يلوينا تحت وطأته ويشدنا نحو الأرض [...] فالحمل الأكثر ثقلاً هو في الوقت ذاته صورة للاكتمال الحيوي في ذروته. فكلّما كان الحمل ثقيلاً، كانت حياتنا أقرب إلى الأرض، وكانت واقعية أكثر وحقيقية أكثر، وبالمقابل، فإن الكائن الإنساني عند الغياب التّام للحمل يصير أكثر خفة من الهواء، محلقًا بعيدًا عن الأرض [...] وتصبح حركاته حرة بقدر ما هي تافهة»[28]. فماذا يا ترى نختار؟ الخفة؟ أم الثقل؟ ليكون الثقل أو الخفة ترسيمة حياة ومسار عقل في كوننا الذي سيفسد أو يكون بحسنِ اختيار أو سوئه بين الإثنين.

نعم الكتاب كالدنيا نهايته أفضل بكثير من بدايته[29]. لكن هذا ليس ناموسًا يحكم كل الكتب؛ إذ سرعان

(24) ميلان كونديرا، **الوصايا المغدورة: دراسات في الرواية**، ترجمة معن عاقل (دمشق: الأوائل للنشر، 2000)، ص 279.

(25) المرجع نفسه.

(26) خورخي لويس بورخيس، «قصيدة إسرائيل»، في: **ديوان مديح الظل**، ترجمة محمّد أبو العطا، سلسلة الشعر (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 67.

(27) مرسيا إلياد، **مظاهر الأسطورة**، ترجمة نهاد خياطة (دمشق: دار كنعان، 1991)، ص 112.

(28) ميلان كونديرا، **الكائن لا تحتمل خفته**، ترجمة ماري طوق، ط 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013)، ص 7.

(29) إبراهيم الكوني، **الصحف الأولى: متون وأساطير** (عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، ص 71.

ما تخون هذه القاعدة كتبًا دون أخرى، فتَلقى حتوفًا سيئة للغاية ونهايات بئيسة. تُحسب كتب ابن رشد على قائمة الكتب الملعونة هذه التي تعدّ نهايتها أسوأ من بدايتها؛ فبعد أن كانت تؤلَّف بدعوى من السلطان، ها هي تلقى اللامبالاة القاتلة من المتصوّف المشارك في تعديل كفة المركوب بها، بعد أن زجر الخليفة القريب من المتصوّف والبعيد عن الفلسفة، المشتغلين بها، وكأنّ الكتب التي أمام ابن عربي وصحبه كتب يخافونها ويخافون صاحبها. فكما أنّ هناك إصرارًا على ألّا يبقى منه أثرٌ ورسم، بالظفر بقبر له فيها، وشاهدة قبر تشهد على مروره، هناك نية أخرى في إبعاد كتبه التي بُثّت فيها وصاياه التي ستموت فورًا، حين لا تجد من يقرأها، إذ هناك دومًا يقين «بأننا لا نموت يوم تموت أجسادنا، ولكنّا نموت حقًّا يوم تموت أفكارنا»[30]. وتهجير كتب ابن رشد هو رغبة في قتله، ورغبة أخرى معها في نسيانه وتناسيه؛ فإبعاد الكتب والتعامل السيئ معها الذي تمثله اللامبالاة، هما بالطبع ممارسة طقسية من طقوس الانتقام والتأديب التي يخوضها الصوفي، والتي بدأت بإحراق كتب فقهاء الفروع على يد المنصور الموحدي. وها هي تكتمل مع الوضع الجديد غير الجيد الذي وضعت فيه كتب ابن رشد، والذي بالتأكيد لم يكن ليرضاه كاتبها نفسه، وهو معادلة جثمان ميت، حتى لو كان الميت كاتبها نفسه.

يحكي لنا عبد الفتاح كيليطو عن إنسان منهمك في غسل ميت. ويد هذا الميت مضمومة منقبضة، الشيء الذي سيستثير بال الغسّال، ليدخل الإثنان في علاقة تحدٍّ؛ فالميت يقبض يده على شيء ما لا يودّ إطْلاع أحد عليه، لكنه شيء وجب اكتشافه، ضدًا على رغبة الميت، لتدور معركة حقيقية بين الحي والميت[31]؛ أحدهما يرغب في فضح السّر والآخر يرغب في كتمانه. نهاية المعركة بالتأكيد محسومة، فالمنتصر واضح والمنهزم أيضًا واضح، ولا يكافئ الخصمان بعضهما البعض؛ إذ قوة الغسّال تبز الجثة الخائرة القوى، لتنفتح يد الميت الذي ليس إلّا ابن قانيا أحد شعراء بغداد أمام قسوة الغسال ورغبته، ولا يجد الغسّال بين أصابع يد الميت وفي كفّه غير بيتين من الشعر.

لم يكن ابن عربي كغسّال ابن قانيا، ولا برغبته، ولا أحد معه ممن حضر الجنازة كانوا من مثل الغسّال، ولم يكن ابن عربي كشيخ صوفي آخر هو أبو حامد الغزالي حين قال: «لا أغادر فيلسوفًا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته»[32]. فهو لم يتكلم عن كتب ابن رشد، ولم يبد أيّ اهتمام بها كي يذكر لنا عنوانًا أو جملة عناوين ضمن حكايته الصغيرة، فالمهم عنده هو وصف عودة ابن رشد إلى البيت الأبوي مقبرة ابن عباس، وترك قبره شاغرًا يخترقه الخواء. وفي السياق نفسه نتذكر حادثةً يرويها ثربانتيس عن قصة تشبه قصة ابن قانيا، ولكنّها لا تشبه قصة ابن رشد مع مشيعيه؛ قصة شاعر غنائي شاب اسمه خريسوستمو كان «مشهورًا في نظم الأغاني، حتى إنّه كان يؤلف الأناشيد التي ترتّل في ليالي عيد ميلاد السيد المسيح [...] وكان يقول الناس جميعًا إنّها رائعة»[33]. وحينما قتله حبه لإحدى الراعيات

(30) المرجع نفسه، شذرة 8، ص 66.

(31) عبد الفتاح كيليطو، **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 91.

(32) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق وتعليق عبد الحليم محمود (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1955)، ص 79.

(33) ثربانتيس، **دون كيشوت**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، سلسلة أعمال خالدة، ج 1 (أبوظبي: دار المدى/ المجمع الثقافي، 1998)، ص 112-113.

قرر دون كيشوت حضور جنازته، فيتولى أمبروزيو صديق الشاعر مراسم المأتم، غير أنّه بجانب الجسد المسجّى، كانت مفكراته وكتاباته التي أوصى بحرقها، وفي تلك اللحظة يتدخل فيفالدو، وهو شاب غريب انضم إلى جوقة المشيعين، ليعترض على رغبة الميت، لأنّ الرغبة يجب أن تكون معقولة أو لا تكون أصلاً؛ فـ «ليس من العدل ولا مما يقتضيه العقل أن تنفّذ إرادة من يأمر بأشياء خارجة عن كلّ عقل»[34]. ليختم فيفالدو نصيحته بقوله: «وإذن يا سيد أمبروزيو يكفيك أن تسلم جثمان صديقك إلى التراب، ولكن لا تسلم أعماله إلى النسيان. وما أمر به وهو محنق لإهانته، لا تنفّذه كأنّك أداة عمياء»[35].

لا توجد علاقة كبيرة بين جنازة خريسوستمو وجنازة ابن رشد، من حيث السياق والتاريخ، غير أنّهما متشابهتان إلى حدٍ بعيد؛ فالميتان عاشا حياةً يائسة، وكلاهما كانا كما يلخص القول فيفالدو عن جثمان شاعره الذي كانَ «مستودعًا لروحٍ أودعت فيها السماء شطرًا عظيمًا من أثمن مواهبه»[36]. وكانت تآليفهما أحد «أكسسوارات» الجنازة المهمة وأحد رموزها الضرورية في أيّ تأويل ممكن للحكاية الأكبرية عن نقل الرفات، وربما كانت موضوع الجنازة الأهم، غير أنّ المشيعين من كلا الجنازتين كانوا مختلفين جدًا في درجة تضامنهم وتعاطفهم مع الكتب التي تركها موتى الجانبين؛ الميت الذي يحكي عنه دون كيشوت، والميت الذي يحكي عنه ابن عربي الذي لم يعترض على أخذ الجثمان ولا على أخذ الكتب، ولم يتساءل حتى عمّا فيها، ربما لنفوره من الكتب أصلاً، وهذا ما أوضحه ابن عربي واصفًا خروجه إلى ميدان التصوف دون مطالعة ولا نظر في كتاب، لهذا لم يبذل جهدًا كي ينحني ويتصفح كتابًا أو يصرّح بعنوانه، عكس ما فعل فيفالدو تمامًا، وكأنّ كبرياءً وعجرفةً صوفيتَين تدفعان بصاحبهما إلى عدم التجرؤ على ذكر أحد عناوين كتب الحكيم، وعدم الوقوف في وجه من سيهرّبونها إلى الضفة الأخرى، ربما امتثالاً منه لقانون صوفي قديم يؤكد ضرورة السير في الطريق دون نظر إلى الخلف مهما كانت درجة الاشتهاء والتلذذ بما أمام المريد سواء كان جسدًا أم كتابًا أم فكرة.

إنّ الذين شيّعوا ابن رشد ولم يشايعوه، قد اختاروا الخفّة سلوكًا وحقيقة حياة، وتخيّروا لابن رشد ما لم يرده بحيث حُمل على الرغم من ثقل الجثة وثقالة مكتوباته، إن لم يكن ابن رشد نفسه قد اختار الخفّة تلك عن الثقل الذي لطالما أسّس له، فانقلاب مشروعه الفلسفي واستحالته إلى مشروع طبي قد يُخبئ تراجعًا ما، وهو الذي كان متذبذب الحكم على أهل العرفان ينسب سلوك أحدهم إلى مذهب أحد اليونان القدامى ويجد صعوبة في نسبة أفكار صبي أندلسي لم يطالع كتابًا ولا تصفّح مجلدةً، فيقف أمام حالته مسلّمًا تسليم العاجز عن التفسير، يقول ابن عربي: «ولقد سمعت واحدًا من أكابرهم، وقد رأى مما فتح الله به علي من العلم به ـ سبحانه ـ من غير نظر ولا قراءة، [...] فقال: الحمد لله الذي أنا في زمان رأيت فيه من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما»[37].

(34) المرجع نفسه، ص 124.

(35) المرجع نفسه.

(36) المرجع نفسه.

(37) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، السفر الخامس (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977)، ص 105.

الحديث بالنيابة عن الميت

يبقى الموت حالة أنطولوجية ذات صبغة شخصية جدًا؛ فلا أحد يمكنه أن يموت بدلًا وعوضًا عني[38]، فلكلٍ ميتته التي تخصه، ويختص بها ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾، (سورة الزمر: 30). غير أنّ الموت هنا مسألة بالغة الخصوصية لدى ابن عربي الحي، تهمّه أكثر من المعنيّ بها الذي أسلم الروح لداعيها، لذا كان تجشّمه عناء حضور الجنازة الثانية، وكانت ضرورة الحكي عنها؛ فابن عربي شهد ميتات وجنائزَ كثيرة، لكنّه لم يتكلم إلّا عن جنائز معدودة؛ فيختار هذه الجنازة بالضبط موضوعًا لاشتغال آلته الحكائية، ويجعل ميتة الحكيم موضوعًا للتأمل ولاستفادة الدروس والعبر. إنّه والبقية يتكلمون عن الحكيم وعنه ينوبون في اختيار الكلمات التي تلخّص مسار حياته في استغلال للموقف الذي يكون فيه المرء أمام ميت فقَدَ صوته.

لم يكن الموت هو موضوع ابن عربي بالأساس، فـ «كما لا يطيق البصر التحديق في الشمس، كذلك لا تطيق البصيرة التحديق في الموت»[39]. لذا يظل الميت وحده من يقدر على التحديق فيه، وإطالة النظر في بؤبؤ عينيه الجاحظتين، لأنّه يقف أمامه كاملاً في تجلّيه الأكمل، بسكراته وبلذة ربما تكون مبثوثة فيه لا نعرفها، لكن شغل تأمّله والاستغراق في تحسس لحظاته يعفي الميت من الحديث عنه، فمنطق الموت يكُفه عن البوح بأسراره، وقانونه أن يحرم صاحبه كشف حقيقته، لهذا ربما يتساءل المرء: «عجبا لمن نزل به الموت وعقله معه كيف لا يصفه!»[40]. لكن موت ابن رشد سيلزم لسانه احترام قوانين الأموات، فالموت مهمته أن يخرس لسان الميت عن الحديث، لهذا كانت دومًا خطر المخاطر[41].

في رواية فوكنر «أشجار النخيل المتوحشة» تموت المرأة بعد عملية إجهاض فاشلة، ويقبع الرجل في السجن محكومًا عليه بعشر سنوات، فتُعرض عليه حبّة سمّ بيضاء، لكنه يستبعد فكرة الموت والانتحار، لأنّ طريقه الوحيدة لإطالة حياة محبوبته التي انتقلت من عالم الزوال والفناء صوب عالم البقاء هي الحفاظ عليها في ذاكرته، فعندما كفّت هي عن الحضور في الوجود بمادتها الجسمانية، فإنّ نصف الذاكرة الذي هو نصف الوجود أيضًا لا يزال يحتفظ لها بنصف الوجود، وحين يكُفُّ الرجل عن الوجود فإنّ كل الذاكرة عندئذ ستكُفّ عن الوجود، ففي بقاء من يذكرها ويتذكرها بقاءٌ آخر لها، فالموت، الموت الحقيقي هو حين يموت الشاهد نفسه[42].

يمكن أن نعدّ ابن عربي آخر المحافظين على ذكرى أبي الوليد أو بالأحرى على وجوده قبل أن يُمسح اسمه نهائيًا، وتنتهي صلاحية استعمالاته؛ فالصبي ابن عربي الذي سرعان ما يصير شيخًا أكبر هو آخر المحتفظين بأنصاف وجود أبي الوليد المتبقية؛ فابن رشد حاضر في **الفتوحات المكية** التي كتبت بعد

---

(38) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947), p. 55.

(39) الكوني، ص 155.

(40) محمد الشيخ، **كتاب الحكمة العربية، دليل التراث العربي إلى العالمية** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 569.

(41) فريدريك نيتشه، **ديوان نيتشه** (كولونيا: منشورات الجمل، 2005)، ص 321.

(42) رولان بارت، **المعنى الثالث، ومقالات أخرى**، ترجمة عزيز يوسف المطلبي (بغداد: بيت الحكمة، 2011)، ص 152.

موت فيلسوف قرطبة بعقود في أكثر من موقع، كما كان ابن رشد في حياته حاضرًا في مواقع كثيرة من حياة الشيخ الأكبر، فكان التذكير باسمه نوعًا من البر به وبذكرى صاحبه، على عكس ما لا نتوقعه من تلاميذ ابن رشد أنفسهم الذين سيرون في استحضار اسمه والاستشهاد به فظاعة، كما الأمر بالنسبة إلى ابن حوط الله الذي سيزيل اسم ابن رشد من مرويات الأحاديث التي أخذها عنه، وكما الأمر بالنسبة إلى ابن طُملوس، وفي المقابل تمجيد تجارب ألد أعدائه وتثمينها كما فعل مع أبي حامد الغزالي[43].

في رواية أخرى لرومان غاري وبالضبط في سيرته الذاتية «وعدٌ بالفجر» يسجل وببراعة هوس الصبي حين يكبر بأشياء طفولته، لذا فما حرم الصبي منه نفسه أو حُرّم عليه يترك نقصًا عميقًا لا يمحى، ولا يمكن تعويضه، لذا فباقي الحياة يستحيل خيبة كبيرة. وابن عربي الذي عاش حياة زاخرة ومديدة بالتأكيد عاش حرمانًا مكرورًا، ما دام هو من حرم نفسه من الفلسفة بتحريمه لقاء حكيمها في تلك الرؤيا البرزخية، لذا ففكرة لقاء ابن رشد ستظل تطارده، لولا الوارد الإلهي الذي نهاه عن اللقيا ولم ينهه عن التفكير بطرف اللقاءات[44]، يقول رومان غاري: «كلّما كبرت، كان حرماني الطفولي يزيد، وتطلعي المشوش يكبر، يكبران معي فلا يتوقفان»، لذا ظلت لدى ابن عربي نزوعات فلسفية لا تنتهي، وربما لهذا كان من موروثاته التي ورثها أبناؤه عنه كتاب ابن رشد «بداية المجتهد» الذي ظل بيده وفي مكتبته تذكارًا من ابن رشد، وورثه ابن عربي لابنه الذي من صلبه، وورّثه ابن ابن عربي الذي من صلبه إلى ربيب ابن عربي، كما هو مكتوب على أولى صفحات المخطوطين والذي ورث عنه أيضًا شغفه القديم بالفلسفة، لذا طبقًا لهذا الحرمان ربما يكون ابن عربي أحسن من يتكلم عن الموت[45]، وأحسن من يتكلم عن ابن رشد هو ابن عربي نفسه؛ فكلاهما شيخ حقله المعرفي، وكلاهما يخبران بعضهما، لصحبة الأب مع ابن رشد، ولتتلمذٍ قديم[46].

لا يعني موت ابن رشد عدم حضوره بين المعدودين على قيد الحياة؛ لأنّ الموت هو تورٍّ للجسد وتوار له ليس إلّا، فهو حتى في حالة موته يستمر في الحياة بيننا[47]، فمن يموتون إنما «يصنعون حيلة خبيثةً نحو الأحياء: يتوارون تاركين لهؤلاء مهمة تفسير فكرهم، أي أن يتجادلوا حول ما قالوه، وما كان ممكنًا أن يقولوه، وما كان عليهم أن يقولوه، بل حول ما لم يقولوه أبدًا»[48]. لذا فموت ابن رشد لا يخصه وحده، ولا حتى جسده الفاني المستودَع إلى عوالم العدم، جسده الذي صار هامدًا لا يتحرك

(43) أبو الحجاج بن طملوس، **المدخل لصناعة المنطق**، تحقيق ميكائيل أسين السرقسطي (مجريط: المطبعة الابيرقية، 1916)، ص 6ـ7.

(44) ابن عربي، السفر الثاني، ص 373.

(45) يرى ابن عربي أنّ بداية أمره كانت في علاقته بالموت، فقد عدّ ذات مرض في عداد الموت، حتى قُرئت عليه سورة «يس»، انظر: ابن عربي، السفر الأول، ص 289.

(46) الإشارة هنا إلى ما أثبته محمد حجي من كون إحدى نسخ «بداية المجتهد» في قونيا تصدرها على صفحتها الأولى بخط الشيخ محيي الدين بن عربي أنّه روى «بداية المجتهد» عن مؤلفها إجازة ومناولة، انظر: محمد حجي، «مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية من سبقه ومن لحقه»، في **ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف**، إشراف عبد الرحمن عبد الله العوضي، عبد الحميد البسيوني وأحمد رجائي الجندي (محرران)، (الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1995)، ص 484.

(47) ابن عربي، السفر الأول، ص 288.

(48) عبد الفتاح كيليطو، «آدم أو النسيان»، في: **لسان آدم**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: دار توبقال، 1995)، ص 45.

لا يخص ابن رشد وحده فقط، وإنما يخص كل من يهمه أمر ابن رشد، وتهمّه حادثة موته. لذا فحضور الصوفي هنا له ما يبرره وله أبعاده التي كان يجب وينبغي للصوفي أن يتم معانيها بحضوره هنا، وليس ينوب عن الصوفي أيّ صوفي آخر مفارق له في الدرجة والمقام والمكانة، إذ إنّنا هنا أمام حديث آخر عن المكافئ والندّ الذي إذا غاب يبقى الحدث فارغًا من أحد معانيه إن لم نقل من كل معانيه؛ حدث يستوجب حضور الشيخ لا أيّ مريد، بل لا أيّ شيخ وإنما بالضبط الشيخ الأكبر. وكان الرجل اصطفي دون غيره لأداء هذه المهمة، بما هو الاصطفاء اختيار إلهي حر، أي قرار فوق طبيعي لشخص ما وذلك لأمر مميز فيه وغير عادي[49].

لمَ نحضر نقل الرفات؟

«الحكاية تُحيي أبطالها حتى حينما تُميتهم» (عبد الحق منصف).

لا يعدو الأمر هنا كلامًا في حديث رسول الله عن أحد حقوق المسلم على المسلم، وهو المشي في جنازته[50]، وبالضبط عن الحق السادس من حقوق الميت على الحي كما يحددها ابن رشد نفسه[51]، كما أنّ الأمر ليس فزعًا من الموت، أو تشريفًا للملَك الذي سلب الروح صاحبها، كما يحدّثنا ابن عربي نفسه في إحدى فقرات «فتوحاته» عن اعتبار الماشي خلف الجنازة[52]، إنّ الأمر هو استمرار للقاءات ابن عربي بالفلسفة وبالفيلسوف، بخاصة مع رجل يؤمن بحوار الموتى، لكن بتسيير وسياسة من الأحياء، لأنّ الميت ليس له من الأمر شيء، لترك أملٍ جديد في التعبير عمّا ما لم يعبّر عنه فيما سبق من لقاءات، ولأجل فتح مسارب ومسارات جديدة للعلاقة التي حكمت طبيعة المواقف بين الطرفين المتطرفين في انتماءاتهما، والتي يجب الاحتكام إليها في بناء صور غير واضحة للعلاقة التي جمعت الطرفين.

ابن عربي هنا كما في سائر اللقاءات السابقة المحكومة بالفشل كان عند ابن رشد نِعم الكفؤ والندّ، على الرغم من عدم تكافؤ مساريهما العلميين[53]، لذا لم يكن بإمكانه أن يغفل عن هذه اللحظة التي تكتمل معها لقاءات الرجلين، وهي رواية ابن عربي لـ «بداية المجتهد» عن مؤلفها إجازة ومناولة، وهو ما لم يشر إليه ابن عربي في سلسلة لقاءاته كما ذكرها في **الفتوحات المكية**، مما يضرب صدقية خبر

(49) ميلان كونديرا، **البطء**، ترجمة منيرة مصطفى (دمشق: ورد، 1997)، ص 41.

(50) صحيح البخاري، حديث رقم (1240).

(51) ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، شرح وتحقيق وتخريج عبد الله العبادي، ج 1 (القاهرة: دار السلام، 1995)، ص 513.

(52) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983)، السفر الثامن، ص 55.

(53) ينقل لنا ابن عربي شهادة ابن رشد في حقه فيقول: «فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلًا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة»، انظر: **الفتوحات المكية**، السفر الثاني، ص 372-373. في مقابل التجربة العلمية لابن رشد الذي تقص علينا كتب التراجم أنّه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل، إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، نقلًا عن: عبد الرحمن التليلي، **ابن رشد في المصادر العربية** (القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 18.

الإجازة والمناولة من أصله، وتكتمل معها صورة الصراع الحاصل بين الصوفي والفيلسوف الذي استقر عليهما وبينهما فقط، في نزال كانا فيه النّد للند، نزال لأنّه موقف جلل، فليس الأمر يتوقف عند حي أمام ميت، بل صوفي كبير أمام فيلسوف كبير، لتكون كل كلمة تنبس بها شفة الحي هي كلمة الميت وبنت شفته أو قريبة من تفكيره وأفكاره التي يستلهمها الصوفي الذي لا يزال ينتظر حتفه، غير أنّه باقٍ على أرض الحياة في لحظة الحدث متحدثًا وحده مستغلاً حرمان الطرف الآخر من فضيلة تفتح زهراتِ الفم، ليبقى باقي الحضور كليشيهات الحدث الموقعة، ينصتون ويتكلمون وفقًا لما يريده ابن عربي بوصفه هو الذي نقل لنا حوار التشييع، فينقل ما يرغب فيه ويحضر الذي لا يرغب فيه، ليجعله مقتضبًا بالشكل الذي نراه لكنّه يحتمل قوةً إيحائية فظيعة، فـ «خطاب ما بعد الموت الذي هو أيضًا قوة ما، في صلب هذا النحو. من فضيلة التقريظ الرّثائي الكتابة على القبر أو التأبين، ذكر الميّت، شهرة الاسم بعد موت الذي يسميه. ذاكرة ما تنخرط مسبقًا، منذ أن كنّا لا نزال نسميه الحياة»[54]. فالموت ليس نهاية ما انخرط فيه الميت والحي ذات مرة، بل هو محطة لرعاية الصراع ولتحسس جوانب الأحقاد.

يتجاوز حضور ابن عربي في هذا اللقاء أمر التعظيم «لمن يقبض الأرواح»[55]، أو التعظيم لمن قُبضت روحه، ويتجاوز أمره تقديم شهادة عن ميت من لدن حي، بل يستعيد نقل اللقاءات السابقة لرسم معالم الصراع وتأطيرها جيدًا وسدّ منافذها بإحكام، مع إغلاق دفتي كتاب حياة أبي الوليد ووضع القوس الأخيرة للعلاقة التي جمعتهما، بل الحرص على رصد جميع اللحظات لسدّ سائر ذرائع بقائه في الضفة الأخرى، حيث ستسحب الجثة وتسحب معها الكتب، لتغلق وتحكم جيدًا قبضة الصوفي على غرب العالم الإسلامي كما على شرقه حينما أجاز ابن عربي الملك المظفر الأيوبي، وقبلها ترك الدولة الموحدية تتحول من راعية للفلسفة إلى راعية للصوفية، وكأنّها رغبة ما في جعل ابن رشد وكتبه من خلال تهجيره هذا كعفريت شهرزاد المحكم عليه الإغلاق في الفانوس أو القمقم، ونسيانه تمامًا بعيدًا عن لامسيه في نوع من التصفية للجسد وامتداداته إن جاز أن تكون الكتب أحد امتدادات الجهاز الذي صدرت عنه.

من ناحية أخرى يقسم لنا الراغب الأصفهاني أصناف المتموقفين من الموت إلى ثلاثة صنوف؛ أوّلهم «الحكيم (الذي) يعلم أنّ الحياة تسترقه والموت يعتقه، وأنّ الإنسان في هذا العالم وإن طال فيه لبثه، فهو كخطفة برق لمعت في أكناف السماء ثم خفيت، وأنّه في دنياه كمبعوث إلى ثغر يحرسه وبلد يسوسه»[56]. ربما يكون هذا موقف الحكيم ابن رشد أيضًا من الموت، فحياته كانت برقًا لا يمكن نسيان سَناه، ودنياه كان فيها مبعوثًا ليحرس ثغر المشائية، ويسوس نصوص أرسطو من جديد، غير أنّ موت أبي الوليد لم يكن أبدًا إغلاقًا لحسابه الدنيوي المؤدّى عنه في أخراه، ولا إغلاقًا لدفتر حساباته الشخصية وطيًّا لسجلّ خصوماته مع غرمائه الدنيويين التي لم تحل بعد ولم يقض فيها بقول فصل

(54) جاك دريدا، «سياسات الصداقة»، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة **يتفكرون**، العدد 6 (2015)، ص 91.

(55) أحمد القسطلاني، **إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري**، ج 5، ط 7 (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1887)، ص 407.

(56) أبو القاسم الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، ط 3 (المنصورة: دار الوفا، 1987)، ص 335-336.

مع من تركهم خلفه في عالم دنياه الذي خلَّفه الموت عنه، وإنما هو استمرار لحياته الأولى ومعاركها العنيدة التي لم تحسم، وللحسابات ذاتها ما دام الموت هو أحد ظواهر حياة الفرد المستمرة معه والتي من الضروري أن يعيش تجربتها بنفسه لا أن يؤدي دوره بالنيابة فيها عنه أحد.

ربما يكون هناك استمرار لنمط حياة، وفلسفة سلوك، وحكم ما؛ فالعزلة التي ضربها ابن رشد على نفسه والتي تَفَهّمها وفهمها الصوفي جيدًا، جعلت ابن عربي يتبرم منه، وحتى من جدوى دعواه إلى دخول الطريقة، كما فعل مع عمه من قبل، ملخّصًا تبرمه من غلظة ابن رشد وتعصبه لطريق العقل، ليكون الموت سعيًا نحو اكتمال لم يتم فيما سبق من لقاءات؛ اكتمال ظل يتأجل ويتخاذل ابن عربي في وضع نهايته، ويتأخر عن قصد في وضع قوسه الأخيرة، حتى يغدو الموت اكتمالاً وإتمامًا للمناظر الناقصة لكل اللقاءات التي كان يخترقها أمل حصول المفاجأة بأن يذعن أحدهما للآخر ويعترف لعلمه بالسيادة والصلاح، على أمل أن يحدث له ما حدث لدون كيشوت في أواخر عمره حين تبرّأ وهو «على فراش الموت، من روايات الفروسية و[...] تحسّر على أنْ لم يبق له من الوقت لقراءة كتب أخرى تكون نورًا للروح»[57]. ليموت مع موت ابن رشد الأمل ذاك، وتنتهي أيُّ رغبة ممكنة فيه، فيختار ابن عربي السفر بعيدًا، ليغادر المغرب نحو المشرق، فهو «لم ينفذ قراره إلا بعد رحيل الفيلسوف من العالم رحيلاً تامًا»[58].

خاتمة

يمكننا القول بأنّ رفض ابن رشد الانفتاح على فضاء التصوف وعلم الكلام بعدم «استثمار البعد الأنطولوجي للقرآن على الرغم من دفاعه عن أخوة الشريعة والحكمة في الرضاعة من الحق»[59]، وانشغاله بتقريب أرسطو بعيدًا عن الانفتاح على كل ما حوله من مشاريع فكرية وأيديولوجية قريبة منه هو رغبة منه في ألّا يذوب في «الهُم» «on» بالتعبير الهايدغيري، أي ألّا تخسر الفلسفة نفسها وحقيقتها، ومن ثمة تكون العزلة ترسًا لحماية الذات الفلسفية؛ فإذا كان على الإنسان أن ينقذ أصالته من أتون الخسارة، فالعزلة عن الحشد الذين يشتتونه أقرب طريق لذلك، والموت وحده والعلاقة به (الموت) هي التي تحقق هذه العزلة، فأكّد أنّ المدّ الصوفي والأشعري، إذا لم تنفع مطلقًا أمامهما حياته التي بدأ أيامها في تلخيص عبارة أرسطو وإصلاحها، وإنفاق سنوات هذه الحياة في تشريح نصوصه وشرحها، فالموت ربما كان إمكانية من الإمكانيات وحلاً من الحلول على الرغم من أنّه يكون بيد قدر قديم؛ فهو يختزل سيرة حياة وتعبها، إذ إنّه في الأخير إمكانية من إمكانيات الوجود البشري، وطور آخر من أطواره، ونوع آخر أيضًا من الترقّي، وربما يكون ضربًا من ضروب الولادة كما يقول أبو حامد الغزالي. وهو بين كل هذه الإمكانات شرط ضروري للسفر في الأكوان والمقامات والمنازل، كما عند

(57) عبد الفتاح كيليطو، «كرامات»، في **حصان نيتشه**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: دار توبقال، 2003)، ص 18.

(58) نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي** (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002)، ص 95.

(59) محمد المصباحي، **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية** (بيروت: دار الطليعة، 2006)، ص 82.

ابن عربي نفسه، لذا فليس هناك حديث عن موتة واحدة، بل عن موتات كثيرة، والمجد للحي الذي لا يموت.

المراجع References

العربية

ابن بطوطة. رحلة ابن بطوطة: **تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. قدّم لها وحقق عبد الهادي التازي. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة التراث، 1997.

ابن رشد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. شرح وتحقيق وتخريج عبد الله العبادي. القاهرة: دار السلام، 1995.

ابن طملوس، أبو الحجاج. **المدخل لصناعة المنطق**. تحقيق ميكائيل أسين السرقسطي. مجريط: المطبعة الابيرقية، 1916.

ابن عربي. **الفتوحات المكية**. تحقيق وتقديم عثمان يحيى. تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور. السفر الخامس. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

________. **الفتوحات المكية**. تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور. السفر الثامن. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

________. **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، معهد الدراسات بالسوربون، المكتبة العربية، 1985.

أبو زيد، نصر حامد. **هكذا تكلّم ابن عربي**. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

الأصفهاني، أبو القاسم الراغب. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**. تحقيق أبو اليزيد العجمي. ط 3. المنصورة: دار الوفا، 1987.

إلياد، مرسيا. **مظاهر الأسطورة**. ترجمة نهاد خياطة. دمشق: دار كنعان، 1991.

بارت، رولان. **المعنى الثالث، ومقالات أخرى**. ترجمة عزيز يوسف المطلبي. بغداد: بيت الحكمة، 2011.

بورخيس، خورخي لويس. **ديوان مديح الظل**. ترجمة محمد أبو العطا. سلسلة الشعر. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.

________. **قصص**. ترجمة محمد أبو العطا. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008.

التادلي، يوسف بن يحيى. **التشوف إلى رجال التصوف.** تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984.

التعارجي. **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام.** الرباط: المطبعة الملكية، 1974.

التليلي، عبد الرحمن. **ابن رشد في المصادر العربية.** القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

ثربانتيس. **دون كيشوت.** ترجمة عبد الرحمن بدوي. سلسلة أعمال خالدة. أبوظبي: دار المدى، المجمع الثقافي، 1998.

جعيط، هشام. **في السيرة النبوية، 1، الوحي والقرآن والنبوة**، بيروت: دار الطليعة، 2000.

دريدا، جاك. «سياسات الصداقة». ترجمة فتحي المسكيني. مجلة **يتفكرون**، العدد 6 (2015).

رينيه، جيرار. **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية.** ترجمة رضوان ظاظا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

شغموم، الميلودي. **المتخيل والقدسي في التصوف: الحكاية والبركة.** مكناس: المجلس البلدي، 1991.

شيمل، آنا ماري. **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف.** ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب. كولونيا: منشورات الجمل، 2006.

الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال.** حققه وعلّق عليه عبد الحليم محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1955.

القسطلاني، أحمد. **إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري.** ط 7. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، 1887.

كونديرا، ميلان. **البطء.** ترجمة منيرة مصطفى. دمشق: ورد، 1997.

________. **الكائن لا تحتمل خفته.** ترجمة ماري طوق. ط 3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013.

________. **الوصايا المغدورة: دراسات في الرواية**، ترجمة معن عاقل. دمشق: الأوائل للنشر، 2000.

الكوني، إبراهيم. **الصحف الأولى: متون وأساطير.** عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

كيليطو، عبد الفتاح. **الكتابة والتناسخ: مفهوم المؤلف في الثقافة العربية.** ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985.

________. **حصان نيتشه**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. الدار البيضاء: دار توبقال، 2003.

________. **لسان آدم**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. الدار البيضاء: دار توبقال، 1995.

المصباحي، محمد. **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية**. بيروت: دار الطليعة، 2006.

________. **نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012.

منيف، عبد الرحمن. **أم النذور**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.

________. **مدن الملح: بادية الظلمات**. ط 11. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه والفيلسوف، إشراف عبد الرحمن عبد الله العوضي، عبد الحميد البسيوني وأحمد رجائي الجندي (محرران). الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1995.

الأجنبية

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

أسماء السكوتي | Asmaa Essakouti*

نظرية الأنواع الأدبية: تصنيف بيداغوجي أم مواضعة ثقافية؟

The Theory of Literary Genre: Pedagogical Categorization or Cultural Positioality?

ملخص: هذا البحث بمنزلة تحليل تاريخي لنظرية الأنواع الأدبية في السياقين العربي والغربي، وهو ضمن محاولةٍ لفهم علاقة الأدب والأدبية بالثقافة التي تُمأسس الإبداع الأدبي، وتحدد ما يمكن أن يكون أدبًا وما لا يمكن أن يكون كذلك؛ في محاولة للإجابة عن سؤالٍ مركزي، هو: هل يمكن للأدب أن يعيش خارج حدود الأنواع؟

يقسم هذا البحث نظرية الأنواع عند العرب إلى مرحلتين؛ إحداهما المرحلة الغنائية التي هيمن فيها الشعر وحده على المشهد الثقافي. أمّا المرحلة الأخرى، فهي المرحلة الجدلية التي تزعزعت فيها مكانة الشاعر بدخول الناثر أو الكاتب. وقد انقسم السياق الغربي، أيضًا، إلى مرحلتين: أولاهما؛ مرحلة أرثوذكسية تميزت بالتقسيم الواضح والممنهج للأنواع، بدءًا من شعرية أرسطو، وثانيتهما؛ مرحلة الثورة أو الإيهام بالثورة، وهي مرحلة تميزت بظهور الرواية.

الكلمات المفتاحية: الأدبية، الأنواع، الثقافة، الرواية.

Abstract: This study is a historical analysis of genre theory in both western and eastern contexts, as an attempt to understand the relationship between literature and culture. Culture institutionalizes literary creativity, and determines what counts as literature and what cannot. The study attempts to answer a central question: Can literature survive outside genre theory? It divides Arab genre theory into two phases: first, the lyrical phase in which poetry alone dominated the cultural scene; and second the dialectical phase in which the status of poetry was challenged with the emergence of prose writing. The western context also went through two phases; the first is what one can call the orthodox phase which was marked with a clear and programmatic division into genres, starting with Aristotle's Poetics; and the second is the phase of the revolution or imagining it, and this is the phase that marks the emeregence of the novel.

Keywords: Literature, Genre, Culture, Novel.

* طالبة ماجستير ببرنامج الأدب المقارن (عربي-غربي)، معهد الدوحة للدراسات العليا.

MA Student in the Comparative literauture Program (Arbic-Western), Doha institute for graduate studies.

مدخل

يحكي النص الإنجيلي أنّ الإله في عليائه عندما رأى استماتة البشر في بناء برج بابل للوصول إليه، استشعر خوفًا من هذا الاتحاد الذي سيبلغهم السماء ويطلعهم عليه، فقرر أن ينزل الأرض ويبلبل ألسنتهم، وبذلك «فرض الرب تفوقه المطلق منذ اللحظة التي أوجد فيها اختلاط الألسنة»[1]. لم يهدم الإله البناء، بل هدم وحدة اللغة، ذلك أنّ البناء نتيجة لسيرورة ذهنية كانت حتمًا ستتفتق عن أفكار ثورية أخرى تزعجه في سمائه وتفسد عليه راحته التي بدأت منذ اليوم السادس. بلبلة اللغة، إذن، هي سبب القضاء على الثورة من جذورها، وسبب النجاح في تقسيم الأفهام التي ستعيش أبدًا ناقصةً وعاجزةً عن الوصول إلى المعنى الكلّي الذي يمتلكه وحده في عليائه. ومن ثمّ، يتضح أنّ الإله كان أوّل من طبّق سياسة «فرّق تسُد» التي سرعان ما تبنّاها البشر - فهم في النهاية خلفاؤه على الأرض ـ ليبثوا الانقسام والفرقة بين أشياء الوجود وموضوعاته، ويعدّوه قاعدةً قابلةً للتطبيق على كلّ شيء؛ بدءًا من الإنسان (رجل/ امرأة، أسود/ أبيض... إلخ)، وصولاً إلى الأدب.

ما حدث لكاتب الأدب وقارئه، لا يختلف في شيء عمّا جرى لبُناة برج بابل. فقد قسمت سلطةٌ ما الأدبَ إلى أجناس Genres وأنواع Types وأنماط Modes، وتُرِك القارئ والكاتب ليتخبطا في هذه التفريعات، في حيلة غاية في الدهاء تجعلهما يتعقبان أبدًا معنى الأدب (أو الأدبية)، من دون إمكانية إدراكٍ له أو حتى الاقتراب منه، ليصبح مرادفًا للانفلات، وكما نزل أورفيوس إلى العالم السفلي ليعود بمحبوبته وعاد منه خاوي الوفاض، كذلك ينزل القارئ في كلّ قراءة جديدة إلى باطن النص مفتشًا عن أدبيته ليعود، في النهاية، جارًّا أذيال الخيبة.

هذا البحث إذن، هو محاولة لإعادة بناء برج يخترق عباب السماء ويطّلع على تلك السلطة التي بلبلت الأدب إلى أنواع، ثمّ استنطاقٌ لها عن سيرورة نظرية الأنواع الأدبية في السياقَين العربي والغربي، وهو ـ أخيرًا ـ نظرٌ في مدى إمكانية خلق أدب خارج الأنواع.

إله البلبلة الأدبية

صادفتُ «إله البلبلة» أوّل مرة، من دون وعي منّي بهذا اللقاء، في امتحان الشهادة الابتدائية في مادة الإسلاميات، حيث سُطّر تحت عبارة «متفق عليه» وطُلب منّا شرحها. أجبت عن بقية أسئلة الامتحان ووقفت حائرة إزاء تلك العبارة متسائلةً عن هوية هؤلاء الذين اتفقوا؟ ولماذا وردت العبارة في صيغة المبني للمجهول؟ ومن أكون أنا حتى أكشف «أولئك» المجهولين؟

لا يكاد الأمر يختلف في ما يخص الأنواع الأدبية؛ إذ إنّ هذه الجماعة المبهمة ما فتئت تقسّم الأدب بدوره إلى أنواع من دون أن تعرّفنا إلى نفسها، ولكننا على سبيل التقريب، سنكتفي بالقول إنّ «أولئك» (بصيغة الجمع المذكر الغائب أو المغيب) هم المجتمع أو الثقافة، انطلاقًا من تعريف تزفيتان تودوروف للأنواع الأدبية، إذ يقول: «ليست الأنواع الأدبية سوى مجموعة من الاختيارات ضمن إمكانات خطابية،

(1) عبد الفتاح كيليطو، **لسان آدم**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، ط 2 (الدار البيضاء: دار توبقال، 2001)، ص 16.

يختارها مجتمع ما، ويتفق عليها Made conventional [...] الأنواع الأدبية، كما نرى، لا تنشأ فقط من المواد اللغوية الخام لمجتمع معيّن، ولكن كذلك من التاريخ الذي رسمت الأيديولوجيا حدوده»[2].

يشير تودوروف في هذا القول إلى أنّ الأدب هو مجموعة من الإمكانات الخطابية التي تظل ممكنةً أو موجودةً بالقوة، ويختار منها كلّ مجتمع بعض الإمكانات لينقلها إلى الوجود بالفعل، أي إنّه يقوم بتحيينها Actualize في خطاب فرعي يسميه «نوعًا». ولكننا، بفصل المتحقق عن الممكن، نبتعد بدرجة ما عن الحقيقة الكاملة الكامنة في ذلك الممكن، وعندما ينقسم النوع إلى أنواع فرعية أخرى، نبتعد عن الحقيقة بدرجات، ونسقط أكثر فأكثر في المحدود، أي في البلبلة، لنكون بذلك أبعد ما نكون عن منطقة البياض المحملة بالممكنات غير المنتهية، وعن الكتاب المطلق[3] الفارغ من كلّ كتابة، حيث تختبئ الأدبية أو تُخبأ، محميةً بالسّم الذي سيقتل كلّ من يلمس الأوراق البيضاء، على غرار كتاب الحكيم دوبان في **ألف ليلة وليلة**.

تكمن الأدبية، إذن، في البياض؛ بياض يعمي الأبصار أحسن المجتمع، أو الثقافة، أو السلطة، خلقَه وتحصينَه بسمّ يقتل كلّ من يقترب منه؛ ومن ثمة تكون الأدبية شبيهةً بالضوء الذي يراه الإنسان لحظة اقترابه من الموت Near death experience، أو ما تسميه الأفلام الأميركية «The light at end of the tunnel».

يبدأ **إنجيل يوحنا** بالعبارة المشهورة «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله»[4].

والكلمة، في ارتباطٍ بموضوعنا، هي الأدبية التي طمسها عن أعيننا الـ «إله»/ «الثقافة»؛ ذلك أنه من شدة امتلاك الإله للكلمة تماهى معها وأصبح هو الكلمة، ومن ثمة كان كشف الكلمة «السر» كشفًا له هو شخصيًا، وما دامت الكلمة الواحدة أقرب إلى القبض عليها Reachable، فقد تمّ تشظيتها إلى ثنائيات؛ من قبيل «الظلمة والنور»، و«الخير والشر»، و«السماوات والأرض»... إلخ.

قرر فولدمورت، أيضًا، تقسيم روحه إلى سبعة أجزاء ليضمن الخلود، ووضع كلًّا منها في أشياء متعددة Horcruxes (من بينها كتاب أبيض فارغ من أيّ كتابة)، وبذلك تكون الأنواع الأدبية شبيهةً بـ «هوركروكسات» فولدمورت التي تشظت إلى أجزاء منعتنا من القبض على الأدبية أو الصورة المكتملة The bigger picture، وهو ما وضحه تودوروف عند بحثه عن تعريف ملائم للأدب ليخلص، في النهاية، إلى أنّ كلّ التعريفات كانت تنطلق من نوع واحد لتعممه على الأدَب كلّه؛ وبذلك جرى تلخيص تعريفات الأدب (أو الأدبية). إمّا في كونه تخييلاً (انطلاقًا من السرد) أو جميلاً وخاليًا من

(2) Tzvetan Todorov, *Genres in Discourse*, Catherine Porter (trans.), (Cambridge: Cambridge university press, 1990), p. 10

(3) «الكتاب الحقيقي يرتبط ببياض الكفن، بمحو العلامة وارتهان المعنى، وبالحبسة المطلقة للموت.. 'الكتب الحقيقية'، تلك التي لم تُكتب بعد. فغيابها هو الذي يحقق كمالها لأنّ صفحاتها لم تشوهها أية كتابة، ومن ثمّ فهي تحبل بإمكانات لانهائية ووعود غير مستنفذة». انظر: عبد الفتاح كيليطو، **العين والإبرة: دراسة في ألف ليلة وليلة**، ترجمة مصطفى النحال (الدار البيضاء: الفنك، 1996)، ص 54.

(4) (يوحنا، الإصحاح 1: 1).

الفائدة (انطلاقًا من الشعر)[5]، وهو ما أسقط الباحثين في ما سقطت فيه شخصيات قصة جلال الدين الرومي «الفيل»، حين وقفت في الظلمة وتحسست فيلًا؛ إذ قال ذلك الذي لمس الخرطوم إنّ ما يدعونه فيلًا ليس سوى أنبوب مياه. أمّا الذي لمس أذنيه فقال إنه مروحية. وأمّا آخرهم الذي لمس قدميه، فقد ردّ على صاحبيه بأنّ ذلك الشيء الذي يسمّونه فيلًا ليس، في النهاية، سوى عمود[6]. ومن ثمة، يتضح أنّ الظلمة أو البياض (كلاهما شيء واحد لأنّ وظيفتهما هي التعمية ومنع الرؤية) التي خلقتها تلك الجماعة الضبابية التي نسمّيها «مجتمعًا»، فهي التي أسقطت مفهوم الأدب (أو الأدبية) في الجزئية والنقص لتمنعنا من الوصول إلى كنهه، ولعل نظرةً في تاريخ الأدب العربي تفيدنا، في تتبع خيوط هذه الحيلة.

العرب ونظرية الأنواع الأدبية: من الغنائية إلى الجدلية

تميزت نظرية الأنواع في السياق العربي بتاريخ مثير؛ إذ إنّ المواضعة الثقافية عند العرب لم تستخدم إستراتيجية التشظية فحسب، بل أضافت إليها إستراتيجية الاعتراف/ الإقصاء. فقد اعترفت ـ قبل العصر العباسي ـ بالشعر وحده وجعلته محور تنظيرها، لتنتقل بعد ذلك إلى الاعتراف بالنثر، وتدخله في مقارنة بالشعر. وهذه المقارنة التي ما كانت لتخطر على بال ثقافة غنائية، تماهت مع شاعرها حتى غدَا لسانها الذي تنطق به.

1. المرحلة الغنائية وقيود الخطاب

لم يكد النقد العربي الكلاسيكي في بداياته يلتفت لنوع أدبي غير الشعر. وفي وقت تصادم فيه النقاد حول ثنائيات؛ من قبيل: «اللفظ والمعنى»، و«القديم والمحدث» و«التقليد والتجديد» و«الشكل والمضمون»، وغيرها من القضايا الشعرية، ظل النثر خارج التصنيف ليضم كلّ ما ليس شعرًا؛ ذلك أنّ الخطاب الذي كان يستحق أن يُضمّ إلى مؤسسة «الأدب» المحصنة والنخبوية في هذه الفترة، كان هو الخطاب الذي يخضع لأكبر عدد من القيود؛ ومن ثمة بقي النثر الذي يعني التشتت والتبعثر خارج دائرة البحث. وعلى الرغم من أنّه كان خاضعًا لقواعد النحو، فإنّه ظل قاصرًا مقارنةً بالشعر الذي يخضع لقواعد النحو، ويرزح كذلك تحت قواعد الوزن والقافية[7].

حُرم الشعر العربي في المرحلة الغنائية من أيّ حرية، أو إبداعية، خارج الهيكل الذي حددته الثقافة. فالثقافة لم تكتفِ بمطالبة الشاعر بالنطق بصوتها فقط. فإضافةً إلى ذلك، تطالبه بالنظم في غرض وحيد متوجه دائمًا نحو الآخر؛ هو المدح (الغزل هو مدح للمحبوبة، والفخر مدح للقبيلة، والرثاء مدح للميت، والهجاء نفيٌ لصفات المدح عن أعداء القبيلة... إلخ). ولنتذكر أنّ ابن قتيبة، حين رغب في تحديد بنية القصيدة العربية، لم يتطرق سوى إلى القصيدة المدحية، بل إنّه جعل حتى البكاء على

(5) Todorov, pp. 10-11.

(6) Djalal Al-Din Rumi, *Le Mesnevi: 150 Contes soufis* (Paris: Albain Michel, 1988), p. 66

(7) كيليطو، الأدب والغرابة: دراسات بنيوية في الأدب العربي، ط 4 (الدار البيضاء: دار توبقال، 2007)، ص 27ـ28.

الأطلال ووصف الحبيبة توطئةً فحسب، تنحصر وظيفتها في استثارة مشاعر المتلقي وشَدّ انتباهه إلى ما سيأتي بعدها من أبيات في وصف عناء الرحلة في سبيل الوصول إلى الممدوح، وهو ما يتضح في قوله: «وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أنّ مُقصّد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار، فبكى وشكا، وخاطب الربع، واستوقف الرفيق ليجعل ذلك سببًا لذكر أهلها الظاعنين عنها [...] ثمّ وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجد وألم الفراق، وفرط الصبابة والشوق، ليميل نحوه القلوب، ويصرف نحو الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه، لأنّ التشبيب قريب من النفوس لائطٌ بالقلوب [...] فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حقّ الرجاء، وذمامة التأميل، وقرر عند ما ناله من المكاره في المسير، بدأ في المديح»[8].

هكذا، يكون المدح غاية الشعر ومنتهاه، وما سواه من الأغراض محض ذريعة للوصول إليه، وبذلك يكون «من العبث أن نفتش في شخصيات الشعر العربي عن أفراد محددين أو أن نتساءل عن صدق الشعراء [ذلك أنّ] التجربة الشخصية للشاعر لا تؤخذ بعين الاعتبار وإنما المهم هو ما يناسب النوع الأدبي»[9]. ويكفي في هذا الصدد أن نتذكر أنّ بشار بن برد كان ضخم الجثة، ولكنه وصف نفسه قائلاً:

«إنّ في بُردي جسمًا ناحلاً *** لو توكأت عليه لانهدم»[10]

من المفترض في الشاعر المتغزل، إذن، أن يبين أثر البين والفراق في جسده الهزيل، وأنّ العشق أبراه، وهو أمرٌ يؤكد ما ذهب إليه كيليطو، حين قال: «إنّ شيطان الشعراء ما هو إلا الجماعة التي يكون منها مصدر وإليها مورد الكلام»[11].

لقد حدد صوت الثقافة للشاعر ما ينبغي أن يقوله وما يجب أن يسكت عنه، في حين أنّه لم يلتفت للنثر وتركه سديمًا تختلط فيه كافة الممكنات الخطابية التي لا تناسب الشعر. وبذلك، يشكّل النثر في المرحلة الغنائية، أنسبَ نقطة للاقتراب من الأدبية، وقد أدركت الثقافة متأخرةً أنها أخطأت عندما تركتها طليقةً خارج أسوارها، فأصلحت خطأها التاريخي بالاعتراف بالنثر، وإضفاء سمة «النوع» عليه.

2. المرحلة الجدلية: المفاضلة بين الشعر والنثر

مرّت المواضعة الثقافية في السياق العربي بمرحلتين؛ أولاهما مرحلة الغنائية، حيث كان العالم كلّه عالمًا شفاهيًا يكفيه صوت الشاعر، وهو ما يفسر اهتمام الثقافة بتحديد الشعر وفصله عن النثر، ليصبح النثر خليطًا هلاميًا يضمّ كلّ ما ليس شعرًا، وثانيتهما؛ مرحلة الجدل حين وعيت الثقافة خطورة الخطاب النثري الذي طردته خارج حدودها، لتقرر ضمه إلى تقسيماتها، ولكنّ ذلك ليس قبل التأكد من ترسيخ العداوة بين الشعر والنثر. هكذا، ظهرت منذ بداية العصر العباسي كتابات كرست اهتمامها لفصل

(8) عبد الله بن قتيبة، **الشعر والشعراء**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ج 1 (القاهرة: دار المعارف، 1958)، ص 74-75.

(9) كيليطو، **الأدب والغرابة**، ص 83.

(10) المرجع نفسه.

(11) المرجع نفسه، ص 5.

الشعر عن النثر، والانتصار لأحدهما مقابل الآخر، ونموذج ذلك ما أورده أبو الحيان التوحيدي من آراء في الليلة الخامسة والعشرين، من كتاب **الامتاع والمؤانسة**. وقد جاءت هذه الآراء في شكل حوار جدلي على النحو الآتي[12]:

• الانتصار للنثر

ـ أبو عابد الكرخي صالح بن علي: النثر أصل الكلام، والنظم فرعه؛ والأصل أشرف من الفرع. الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على ألسنة الرسل بالتأييد الإلهي مع اختلاف اللغات كلّها منثورة مبسوطة. ألا ترى أنّ الإنسان لا ينطق في أوّل حاله من لدن طفوليته إلى زمان مديد إلا بالمنثور المتبدد (استعمال صيغة التفضيل الدالة على الذوق الذاتي الخالي من الموضوعية، والحكم باستخدام معايير خارجية: الدين، والتاريخ).

ـ عيسى الوزير: النثر من قبل العقل، والنظم من قبل الحسّ، ولدخول النظم في طيّ الحس دخلت إليه الآفة (معيار خارجي: فلسفي).

ـ ابن طرارة: النثر كالحُرّة، والنظم كالأَمَة، والأَمَة قد تكون أحسن وجهًا، إلا أنها لا توصف بكرم جوهر الحرّة ولا بشرف عِرقها (معيار أخلاقي).

• الانتصار للشعر

ـ السلاميّ: النثر بذلةٌ لكافة الناطقين من الخاصة والعامة والنساء والصبيان. ويقال: ما أحسن هذه الرسالة لو كان فيها بيت من الشعر، ولا يقال ما أحسن هذا الشعر لو كان فيه شيء من النثر، لأنّ صورة المنظوم محفوظة، وصورة المنثور ضائعة (معيار طبقي).

ـ ابن نباتة: من فضل النظم أنّ الشواهد لا توجد إلا فيه، ولا تؤخذ إلا منه (معيار لغوي).

• الانتصار للنثر مرةً أخرى

ابن ثوابة الكاتب: أين من يفتخر بالقريض، ويدل بالنظم من وزير الخليفة، ومن صاحب السر، وممن ليس بين لسانه ولسان صاحبه واسطة. متى كانت الحاجة إلى الشعراء كالحاجة إلى الوزراء (معيار براغماتي).

تُفضي هذه الآراء المختلفة إلى ملاحظتين؛ أولاهما أنّ المفاضلة بين الشعر والنثر لم تتناول في أيّ لحظة الخصائص الداخلية والبنيوية أو الجمالية للنوعين، بل فاضلت بينهما باعتماد معايير خارجية؛ كالدين (الوحي يكون نثرًا، الشعر بدعة... إلخ)، والأخلاق (الشعر أَمَة والنثر حُرّة)، والتاريخ (أيهما أسبق)، والطبقية والجندرية (النثر متاح للكل، من أعلى الهرم الاجتماعي؛ أي من نخبة وعامّة وصولاً إلى النساء والصبيان)، واللغة (مدى صلاحيته ليكون متنًا يُستشهد به في تفسير القرآن وجمع اللغة).

(12) أبو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة**، ج 2 (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ص 147ـ130.

أمّا ثانيتهما، فتبرز في أنه على الرغم من أنّ ممّا توحي به الآراء من تعدد، ومن ثمة من ديمقراطية وبوليفونية، فإنّ الانتصار ضمنيًا على نحوٍ غير مصرح به كان منذ البداية لكفة النثر، وهو ما يتضح من خلال إيراد الأحكام التي بدأت بالانتصار للنثر وانتهت بذلك. فكأنّ الانتصار للشعر ليس سوى مرحلة عابرة، لينتهي الجدل بحُكم أصدره ابن ثوابة الكاتب الذي انتقل من المقارنة بين الشعر والنثر إلى المقارنة بين الشاعر والوزير. ولمّا كان الوزير هو مدير المناظرة، فقد كان من الواضح، على نحوٍ مسبق، لمن ستكون الغلبة.

إنّ فهم التحول الطارئ على البنية الثقافية الذي برز في الانتقال من الشعر إلى النثر لا يُفهم إلا بالرجوع إلى سياقين؛ أولهما السياق الخاص بالمحاورة، وهو سياق علاقة السلطة بالمثقف، ذلك أنّ كتاب **الامتاع والمؤانسة** بمنزلة حوارات تمّت بين الوزير أبي عبد الله العارض والمثقف التوحيدي، وقد كان الوزير يحدد للتوحيدي المعاني التي سيتحدث فيها على غرار كتاب **كليلة ودمنة** مثلاً. ولمّا كان الوزير ناثرًا، والشعراء هم محض حاشية ومكدين يتوسلون رضاه، كان من الطبيعي أن يتمّ الانتصار للنثر الذي أصبح مرادفًا للسلطة. وهو ما يدعو إلى الالتفات إلى أمر مهمّ. فعندما كانت الجماعة مؤتلفةً وكان الحُكم للقبيلة، كان يكفيها صوت الشعر الغنائي والذاتي للتعبير عنها. أمّا حينما انتقلت إلى الحضارة، فقد تشتتت الجماعة وأصبحت السلطة بيد الفرد (خليفة، وزير... إلخ)، ومن ثمة أصبح صوت النثر المتعدد هو الذي يمثّلها. وهكذا، شكّل الانتقال من الشعر إلى النثر انتقالاً من مركزية الجماعة/ السلطة التي يسودها الائتلاف والانسجام فتكتفي بالشعر وتطرد المتعدد، في حين يشجع الفرد/ السلطة الفرقةَ والتعدد ويطبق سياسة «فرق تسُد»؛ ليبقيَ على سلطته. وهكذا يتضح أنّ النوع ليس بريئًا من مكر النسق وهيمنة السلطة، ما يجعل النوع المهيمن في كلّ مرحلة تعبيرًا عن صوت الثقافة، ورؤيةً للوجود التي تحددها السلطة المتحكمة في هذه الثقافة.

أمّا السياق العامّ لهذه المفاضلة، فهو تحول السياق الاجتماعي والثقافي الذي برز في الانتقال من البيئة الصحراوية إلى البيئة الحضارية، ومن حكم القبلية إلى حكم الخليفة. وبما أنّ الخليفة لا يحتاج إلى مدح بقدر ما يحتاج إلى مشورة، فإنّه لا يحتاج إلى شاعر يتملّقه بقدر ما يحتاج إلى وزير/ ناثر ينصحه. وهكذا، وجد الشاعر نفسه بين عشية وضحاها خارج صوت الثقافة، إذ فقد تماهيه مع الأنا الجمعي (الشاعر بطل ملحمي يعبّر عن روح الجماعة)، وسقط من التعبير عن لسان القوم إلى الكدية (انفصال الشاعر عن الجماعة ليصبح بطلاً روائيًا يدرك وحدته وعزلته تجاه الوجود) وهو ما عبّرت عنه المقامات حين صورت بطلاً إشكاليًا فقَد علّة وجوده لازدحام الميدان بأصوات أخرى؛ كأصوات الوزراء، والفقهاء، والمتكلمين، والكتّاب(13).

تميزت المرحلة الجدلية، إذن، بالانتصار للنثر وجعْله مرادفًا للسلطة، إلا أنّ هذه المرحلة لم تكتفِ بإستراتيجية الإقصاء/ الاعتراف وحدها، بل واءمت بينها وبين إستراتيجية التشظي، ليصبح المشهد

(13) عبد الفتاح كيليطو، **المقامات: السرد والأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، ط 2 (الدار البيضاء: دار توبقال، 2001)، ص 64.

الأدبي على النحو الهرمي الآتي: نثر رسمي يمثل السلطة، يسعى الجميع لتشييد أسسه (شروح المقامات، و**المثل السائر** لابن الأثير... إلخ)، ثمّ شعر مدحي يتوجه إلى السلطة ويقف على أبوابها، يليه شعر يتحايل بالبلاغة على عقول العامة الضعيفة (الكدية)، وفي أسفل السلم نثرٌ شعبي شفوي يمثله السرد الذي جمع بين المبتذلين؛ أي الموضوع المبتذل المتمثل في الحكاية/ الحيلة أو ما سمّته النخبة «الكذب»، و«الجمهور المنحط»، وهو ما أكّده المسعودي بقوله: «وهم [العامة] أتباع من سبق إليهم من غير تمييز بين الفاضل والمفضول [...] ولا معرفة للحق من الباطل [...] فلا تراهم الدهر إلا مُرقلين إلى قائد دبّ، وضارب بدفّ على سياسة قرد [...] أو مستمعين إلى قاص كذّاب»[14].

لم تنشأ الحاجة إلى التمييز بين النظامين الكتابي والشفوي إلا في هذه المرحلة، ذلك أنّ المرحلة الغنائية كانت مرحلةً شعريةً شفويةً بامتياز، ولكنّ إدراج النثر في المشهد الأدبي، أوجب إدخال ثنائية الشفوي والكتابي للتصنيف. فالكتابة كانت هي الوسيلة الوحيدة التي تضمن تمييز النثر الشعبي (السرد) ـ الذي يتناوله القصاصون بالإضافة والبتر والتحريف من دون رقيب ـ من النثر النخبوي الرسمي الذي يملك كاتبًا معروفًا ويتوجه إلى مُتلقٍ متمثّل في السلطة، ودليل ذلك مقدمات كتب القدماء التي ما كانت لتبدأ عملية كتاباتها إلا بتأكيد أنّها نتيجة لأمر صادر عن السلطة لتضفيَ على الكتابة صيغة الضرورة، وتعلن احتماءها بالسلطة الرسمية وانطواءها تحت جناح الثقافة. وفي الحال التي لا يكون فيها طلب كتابة، كان الكاتب يحتال باختراع مخاطب سلطة يتوجه إليه بحديثه، على غرار ما فعل ابن حزم في مقدمة كتابه **طوق الحمامة**؛ ذلك أنّه بدأ كتابه بالحديث عن رسالة أرسلها صاحبها (الحقيقي أو المتخيل)، على الرغم من «بعد الشقة وتنائي الديار وشحط المرار»[15]، ليطلب من الكاتب تصنيف رسالة في صفات الحب ومعانيه وأسراره.

إنّ التمييز في هذه المرحلة بين الكتابي والشفوي، كان تمييزًا بين النص واللانص؛ أي بين ذلك المنتوج اللغوي الذي أفلح في الحصول على اعتراف الثقافة به، وذلك المنتوج الذي فشل في ذلك لعدم اشتماله على أحد الشروط الأربعة التالية[16]:

1. الكتابة: في المجتمعات التي لا تكون فيها الكتابة منتشرةً انتشارًا واسعًا، يمكن عَدّ التدوين معيارًا كافيًا، إذ لا تُدوّن إلا النصوص.

2. التكرار: النص هو ما يُدَرّس ويُستشهد به.

3. غموض الدلالة: يحتاج النص إلى مفسر يوضح جوانبه المظلمة. أمّا إذا كان متاحًا لأفهام الجميع، فهو محض «سفاسف». وفي هذا السياق منع النقاد القدماء كتاب **ألف ليلة وليلة** ونعتوه بالكتاب

(14) المرجع نفسه، ص 45ـ46.

(15) علي بن حزم الأندلسي، **طوق الحمامة في الألفة والألّاف: كتاب الحب والجمال** (دمشق: مكتبة عرفة، د.ت.)، ص 1.

(16) كيليطو، **الأدب والغرابة**، ص 18ـ20.

المسموم، لأنه يجعل «علمهم غير ضروري [...] إذ إنّه لا يتطلب لفهمه إلا الحد الأدنى من المقدرة اللغوية والأدبية»[17].

4. مؤلف معروف يمكن الاحتجاج بأقواله.

كانت هذه الشروط التي حددتها الثقافة الكلاسيكية سببًا في طرد جملة من الملفوظات Utterances خارج أسوار النص الجدير بالدراسة والتدريس، وسببًا في التمييز بين نص شفوي «يتيم بلا أصل، يهيم على وجهه في المسالك المختلفة دون أن يهتدي إلى الطريق الذي يقوده إلى أبيه، ويهب نفسه لكل الذين يلتقي بهم. وعلى العكس، فإنّ النص المكتوب له أبٌ معلوم، ولا يعرض نفسه إلا على الذين ينتسبون إليه. فهو 'أرستقراطي' [الأرستقراطية مبنية على شجرة النسب]. أمّا النص الشفوي، فهو 'ديمقراطي' [لا يؤبه لسلالته وأصله]»[18].

إنّ ثنائية «الشفاهي والكتابي»، إذن، هي ثنائية إشكالية في نظرية الأنواع الأدبية في السياق العربي. فعلى الرغم من تفضيل المكتوب على المنثور، أُلغيَ كتاب **ألف ليلة وليلة** من النثر الرسمي وصُنف في أسفل الهرم مع السرد. وليس ذلك لمجهولية صاحبه فحسب، بل لأنّ بساطة لغته جعلت المتلقي لا يحتاج إلى شارح أيضًا، وبذلك اختفى من عملية التلقي حجاب الناقد الثقيل الذي خلقته السلطة وجعلته في أعلى الهرم لينطق باسمها، ويُوجّه قراءة أفرادها. وهكذا، مُنع كتاب **ألف ليلة وليلة** من دخول المؤسسة، وظلّ بمنزلة «الابن اللقيط» الذي حُرم من اعتراف الأب؛ وهو اعتراف كان من شأنه أن يجعله جزءًا من المؤلفات الكلاسيكية التي تُعيّنها الثقافة لأبنائها لدراستها، أي لتكرارها وحفظها وإعادة إنتاجها. وفي هذا السياق نتذكر أنّ Class وClassics ينتميان إلى الجذر اللغوي نفسه. ومن ثمة، تكون الأعمال التي تخول لها الثقافة الدخول إلى الفصل الدراسي Class هي وحدها الجديرة بألقاب، من قبيل المصادر، أو الأصول، أو أمهات الكتب. ليتضح بذلك، أن نسق الثقافة العربية لم يكن ليقبل أن يُتلقّى أيّ نص خارج رقابته، وبذلك نُفيَ عن كتاب **ألف ليلة وليلة**، الكتاب المسموم الذي يموت من قرأه من أوّله إلى آخره[19]، وعن غيره من نصوص القصاصين، صفتَا الأدبية والنصية؛ ذلك أنّهما صفتان لا تتفضل بهما الثقافة إلا على النصوص المُمَأسسة Institutionalized.

تراجعت الثقافة، إذن، عن نفيها للنثر وأعادت إدراجه في نسقها، فحوّلته بذلك من هلاميته، وأضفت عليه سمة «النوع»، إلا أنها في الآن نفسه أبَت إلاّ أن تنفيَ السرد، وكأنها بنفيه تنفي العامة التي أنتجته وأقبلت عليه. إلا أنّ مكر السياق، أبى إلاّ أن يتحول ما أقصاه النقد العربي ذات يوم وقرنه بالهامش والرعاع إلى مركز فرَض على الثقافة الاعتراف به، وتحويله من مسخ متخلًّى عنه إلى ابن شرعي (إصلاحًا لخطأ فرانكنشتاين؟!)، ذلك أنّ سديم النثر الشعبي ما لبث أنْ خلق نوعًا جديدًا هو الرواية، وهو نوع من الهجنة والسديمية؛ إذ يتبنى كلّ الأنواع ويحاول العودة بها إلى أصلها. ومن ثمّ، كانت

(17) كيليطو، **لسان آدم**، ص 82.

(18) كيليطو، **الأدب والغرابة**، ص97-98.

(19) كيليطو، **لسان آدم**، ص 83.

الرواية بمنزلة «بابل سعيدة»[20] ونبوءة بالثورة على تقسيم الأنواع، وهو ما سنحاول تبين مدى صحته في المحور التالي؛ من خلال تتبّع سيرورة نظرية الأنواع في السياق الغربي.

الغرب ونظرية الأنواع: من التقسيم الأرثوذكسي إلى الثورة على الأنواع

1. المرحلة الأرثوذكسية: التراجيديا والكوميديا والملحمة

لعل حكاية الأنواع في الضفة الغربية لا تستقيم سوى بالعودة إلى أصلها؛ ونعني بذلك شعرية أرسطو التي رتبت الأنواع الأدبية هرميًا بحسب مدى التزامها بمبدأ المحاكاة، والتي قُسمت بكيفية صارمة دقيقة. وقد يتبادر إلى الأذهان أننا ـ في حالة أرسطو ـ لم نعُد في حاجة إلى توظيف صيغة المبني للمجهول. غير أنّ أرسطو ـ في **فنّ الشعر** ـ لم يقسّم الأنواع (لأنّ التقسيم مقتصر على إله البلبلة وحده)، بل إنّه وصف تلك الأنواع التي كانت سائدةً في عصره وقدمها في بنية واضحة المعالم، تتلخص في ما يلي:

الأسلوب / الموضوع	الدراما	السرد
نبيل	التراجيديا	الملحمة
مبتذل	الكوميديا	

ميّز أرسطو، إذن، بين الأجناس، بقوله إنّ الكوميديا هي «محاكاة لأشخاص أردياء [هكذا وردت؛ أي أقلّ منزلة من المستوى العامّ]. ولا تعني 'الرداءة' هنا كلّ نوع من السوء والرذالة، وإنما تعني نوعًا خاصًا فقط، هو الشيء المثير للضحك، والذي يُعد نوعًا من أنواع القبح»[21]. أمّا التراجيديا، فهي «محاكاة لفعل جادّ تامّ في ذاته، له طول معين، في لغة ممتعة [...] وتتم هذه المحاكاة في شكل درامي، لا في شكل سردي، وبأحداث تثير الشفقة والخوف، وبذلك يحدث التطهير»[22]. أمّا الملحمة، فتمثل هي أيضًا محاكاةً لفعل جادٍّ، ولكن ذلك يكون في شكل سردي[23].

ينتقل أرسطو في قياسه المنطقي Syllogism ـ أو اللامنطقي ـ أثناء تعريفه للكوميديا، من نوع يحاكي أفعال العامة أو الرديئين، إلى ربط الرداءة بالضحك، ثمّ معادلة الضحك بالقبح؛ ذلك أنّ الضحك هو نقيض «الجد»؛ ومن ثمة، فهو نقيض لما ترى فيه الثقافة نسقًا ونظامًا لا يمكن أن يوجد خارج حدود مؤسساتها، أي الأنواع التي سنّتها التراجيديا والملحمة، وهو أمرٌ يذكّر بموقف الثقافة العربية من السرد الذي لم يكن يحضر في النثر الرسمي (المعترف به) إلا ضرورةً؛ لإدراك الناقد أنّ العامة لن تقبل عليه، ما لم تُغلّف حكمته (الجد) بالسرد (الهزل)، ليصبح السرد بذلك **شرًا لا بدّ منه** فـ «الحكماء يصوغون

(20) رولان بارط، **لذة النص**، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 13.

(21) أرسطو، **فن الشعر**، ترجمة إبراهيم حمادة (د.م: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص 88.

(22) المرجع نفسه، ص 95.

(23) المرجع نفسه، ص 89، 197.

الحيل من أجل القيام بدورهم التعليمي، وأعظم حيلهم وضع الأمثال على ألسنة الحيوانات؛ ذلك أنّهم لا يخاطبون العقلاء فقط، وإنما السخفاء كذلك. لو كانوا لا يخاطبون إلا العقلاء لما احتاجوا لصياغة الحكايات»[24]، ما يتيح إسقاطَ متساويةِ أرسطو (الكوميديا = الرداءة = الضحك = القبح)، على الثقافة العربية وإنتاج متساوية جديدة، على النحو التالي: (السرد = الضرورة = الشر = السخف واللاعقل).

إنّ ما يثير النظر كذلك، في هذه التعريفات، هو المساحة التي أُتيحت للتعريف بالملحمة والتراجيديا (فصول) على حساب الكوميديا (أسطر). فبالنّسبة إلى هذا النوع، اكتفى أرسطو بالإشارة إلى أنه سيعود إلى تفسيره على نحوٍ أكثر في كتاب يخصصه له وحده (تخصيص كتاب خاص بالكوميديا لا يعني الرفع من شأنها بقدرٍ ما يعني - في رأيي - طردها من «فن الشعر»)، إلا أنّ هذا الكتاب غاب أو غُيِّب، ولم نسمع عنه إلا ككتاب مسموم يموت كلّ من يقلب صفحاته في **اسم الوردة** لأمبرتو إيكو، ما يعيدنا - مرةً أخرى - إلى نظرية المؤامرة الثقافية التي تمحو كلّ الأنواع المرتبطة بعامة الناس الذين يظلون أبدًا خارج سيطرتها؛ ومن ثمة يشكّلون تهديدًا وخطرًا دائمين على سرّ الأدبية الذي تريد الثقافة الاحتفاظ به لنفسها. ولمّا كان من المستحيل القضاء على العامة، لأنّ النخبة والمركز لا يمثلان نخبةً ومركزًا إلا بمقارنتهما بهامشٍ، كان خيار الثقافة الوحيد هو أن تبثّ السمّ في إنتاج الهامش، أو تدفعه خارج أسوار التقسيم الذي ارتضته للأدب، كما يتضح في خانة أرسطو الفارغة.

ترك أرسطو الخانة الرابعة فارغةً، لأنها تجمع بين المنحطين؛ أي العامة والسرد (لأنه محاكاة ناقصة تتمّ باللغة وحدها)، ما يضعنا إزاء تمييز طبقي نابع من صوت الثقافة الغربية التي تعترف بالنخبة وآدابها وتلغي ما دونهما، لتتفق بذلك، مع موقف الثقافة العربية في مرحلتيها الغنائية والجدلية. وإن كانت الثقافة الغربية - على الأقلّ في زمن أرسطو - لم تدرج الشعر في مفاضلتها بين الأنواع، فذلك لا يعني عدم اعترافها بالشعر أو تقليلها من شأنه، بل يعني أنّ الشعر كان عنصرًا مشتركًا بين الأنواع الثلاثة، ذلك أنّ الكوميديا والتراجيديا والملحمة كانت كلّها تُكتب شعرًا؛ ومن ثمة لم يكن هناك داعٍ لورود الشعر في المقارنة، ما دام يجمع بين الأنواع ولا يميز بعضها من بعضها الآخر. فالثقافة ما كانت لتعترف في تصنيفاتها إلا بما يُشعل جذوة الجدل، ويزيد الشقة بين الأنواع، ليُشغل المتلقي بالتفريعات الشكلية عن الماهية المشتركة أو الأدبية.

مَثّل السمّ أو الفراغ، إذن، وسيلة الثقافة لضمان هيمنة صوتها وحيدًا في الميدان. فكل ما يخرج عن مؤسسة «الأنواع» المقدسة التي سنّتها الثقافة يُحرم من اعترافها به، ويُطرد خارجها ليحيا في مكان آخر حيث لا «نظام» ولا «رؤية» ولا «وعد بالجنة» التي لا يدخلها سوى المتقين الذين - بالتزامهم بتصنيفات الثقافة والحدود التي رسمتها بين الأنواع - يعلنون إيمانهم بتعالي الرب وقابليتهم لدفع كلّ صكوك الغفران التي تقترحها المؤسسة، في سبيل رؤيته ذات يوم. إلا أنّ التاريخ - بديناميته المستمرة - أبى أن تستمر الثقافة في الاستمتاع بصوتها وحيدةً في الميدان، ليعلن ثورةً تنويريةً تمحو عصر الظلمات، حيث هيمن إله البلبلة ومؤسساته الأرثوذكسية؛ فظهرت على الهامش أصوات ثائرة، دفعت الثقافة إلى

(24) كيليطو، **الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي** (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 36.

التخلي عن راحتها التي امتدت منذ حادثة بابل، واتخاذ إجراءات جديدة تشكم الثورة في منابعها، وتثبت أنّ الثقافة أشدّ مكرًا من سيرورة التاريخ.

2. مرحلة الثورة أو الإيهام بالثورة: الرواية

ليست الطبيعة وحدها تخشى الفراغ، فالثقافة نفسها تخشاه؛ ذلك أنّ الفراغ يقع دائمًا خارج سلطة السواد الذي تخلقه بخطاباتها ومؤسساتها. وهكذا، بدأت الثورة من الخانة الفارغة التي تركها أرسطو، والتي تضخمت شيئًا فشيئًا بعيدًا عن رقابة المؤسسة، لتخلق نوعًا جديدًا هو الرواية، وبذلك أصبح كلّ تنظير للرواية مساءلةً للأنواع الأدبية وفائدتها، ابتداءً من جورج لوكاش الذي ربط بين نظرية الأنواع وفلسفة التاريخ، مؤكدًا أنّ الأنواع الأدبية ليست سوى استجابة لبنيات اجتماعية وفكرية، ليخلص إلى أنّ «الملحمة تعبّر عن تطابق الذات مع العالم، والخارج حيث توجد الأجوبة قبل صوغ الأسئلة مع الداخل المستغني عن التساؤل. وتكون التراجيديا هي شكل الجوهر الخالص المهتم بميلاد الوعي والإحساس بالموت، وتكون الرواية الشكل الجدلي للملحمة، أي شكل الوحدة داخل العشيرة والحضور داخل الغياب والأمل، من دون مستقبل»[25]، ليخلص، إلى أنّ الرواية تشكّل ضرورةً «للتعبير عن العالم الحديث المجزّأ، وعن الذات التي أصبحت فاقدةً لعلاقتها العضوية بالحياة، ولاندماجها في كلية متعالية تُقدم معنًى لوجودها»[26].

إذا كان جورج لوكاش قد عاد بأصل الرواية إلى الملحمة، فإنّ باختين الاشتراكي قد عاد بها إلى خانة الأدب غير الرسمي في محاولة لربط الرواية بالشعب، ليؤكد أنّ أصول الرواية تعود إلى الكرنفال حيث تعدّد الأصوات واللغات، وأنّ أي دراسة للأنواع – خاصةً الرواية ـ لا يمكن أن تتمّ خارج دائرة اللغة أو الملفوظ Utterance (الإنجاز الفردي في سياق معيّن)، وهو ما يتضح من قوله: «لقد دُرست الأنواع الأدبية أكثر من أيّ شيء آخر، ولكن منذ العصور القديمة إلى يومنا هذا، لم يُبحث في الأنواع سوى عن سماتها الأدبية والفنية، أو الفروقات التي تميز نوعًا عن آخر [...] ولم تُدرس يومًا بوصفها أنواعًا محددةً من التلفظ التي تختلف عن أنماط أخرى [أنماط غير أدبية كالحوار اليومي، الأوامر، المعاملات التجارية] ولكنها في الآن نفسه تشترك معها في طبيعتها اللفظية (اللغة)»[27]. وقد أتاحت هذه المصالحة اللغوية بين الأدب واللاأدب، التي اقترحها باختين للرواية ـ بالنظر إلى أنّ الخطابين ينطلقان من ماهية واحدة هي اللغة ـ أن تنفتح على خارج الأدب، وتضرب بجذورها في أقدم الممارسات الإنسانية اللغوية، لتكسر بذلك حدود الأنواع وتعلن نفسها نوعًا بوليفونيًا هجينًا.

ولكن أكانت الرواية بحواريتها وهجنتها وتعبيرها عن بطل إشكالي منفصل عن الأنا الجمعي ثورةً أم إيهامًا بالثورة؟ لنتذكر قول إميل سيوران: «الثورة الناجحة التي تستولي على السلطة، تتحول إلى ما

(25) جورج لوكاش، «نظرية الرواية»، في: ميخائيل باختين، **الخطاب الروائي**، ترجمة محمد برادة (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ص 10.

(26) المرجع نفسه، ص 11.

(27) Mikhail Bakhtin, *Speech genres and other late essays*, Vern W. Mcgee, (trans.), (Austin: University of Texas press, 1986), p. 61.

هو عكس الاختمار والولادة فتكفّ عن كونها ثورةً وتقلّد، بل عليها أن تقلد ملامح النظام الذي قلبته، وكذلك أجهزته وطريقة عمله. وكلما بذلت جهدًا من أجل ذلك (وهي لا تستطيع أن تفعل غير ذلك) زادت في هدم مبادئها والقضاء على حظوتها»[28]، ليتضح أنّ اكتشاف المؤامرة الثقافية، وتتبع سيرورتها في السياقين العربي والغربي، لا يغير شيئًا من حقيقتها، ولا يمنحنا حتى حقّ الحلم بالانقلاب عليها ذات يوم؛ ذلك أنّ الانقلاب لن يتمّ إلا بما تتيحه لنا الثقافة من وسائل مقاومة، ولن ينتج إلا خطابات أدبيةً مقسمةً وإن تغيرت أسماؤها. فالرواية نفسُها ما لبثت أن انقسمت إلى رواية بوليسية ورومانسية وواقعية، وغير ذلك، ما يضعنا إزاء خيار وحيد هو القبول بحقيقة تعالي الأدبية عن آدابنا المقسمة، وربما التساؤل إن كانت هذه الأدبية غير موجودة؛ فلعلّ الثقافة قد أوهمتنا بضرورة البحث عنها كجزء من المؤامرة. أمّا إذا أعرضنا عن السؤال (الذي لن يغير في النهاية شيئًا ذا بال) واكتفينا بقبول هذه التقسيمات كأمر واقع، فلن يكون أمامنا سوى تسويغ نظرية الأنواع وإيهام أنفسنا بضرورتها؛ إذ كيف يمكن أن نتصور مكتبةً لا وجود فيها لتصنيف الكتب؟ ألن يكون البحث فيها عن كتاب، أشبه بالبحث في مكتبة بابل البورخيسية حيث تتقاطع الأروقة والمرايا والنصوص إلى ما لا نهاية[29].

الخاتمة: هل للأدب حياة خارج الأنواع؟

إنّ الوعي بالمؤامرة التي مارستها الثقافة تجاه أفرادها وإنتاجاتهم لا يعني إمكانية التمرد عليها، ذلك أنّ التمرد والثورة كلاهما جزء من المؤامرة، إذ إنّ السلطة لا تسنّ القوانين فحسب، بل تسنّ كذلك حتى طرق الثورة عليها؛ فـ «المؤسسة الاجتماعية لا تروض رعاياها عبر فرض القيود عليهم، فحسب، بل إنّها تقرر لهم سلفًا الوسائل التي بها يقاومون تلك القيود [...] ما جرى اعتباره ثورةً ضدّ السلطة لم يكن في حقيقته سوى واحدة من وسائل السلطة لترسيخ وجودها، وبه تتوسع السلطة وتتقوى»[30].

لعل أبرز دليل على استبداد النسق الثقافي وتحكّمه في من يثورون عليه، متمثّل في محاولة موريس بلانشو الذي دعا إلى إلغاء مفهوم النوع وتعويضه بمفهوم الكتاب؛ الذي أكد ضرورة عدم انطوائه تحت جناح أيّ نوع وضرورة نهله مباشرةً من الأدب وحده[31]، إلا أنه قدّم من جهة أخرى - في العمل نفسه الذي نظر إلى ضرورة محو النوع - تقسيمًا جديدًا للأدب يتأكد من خلال تخصيص أحد الفصول للمذكرات Diary وآخر للخطاب التنبّئي[32] Prophetic speech، ما يؤكد أنّ البنية التصنيفية والتجزيئية لا تستبدّ بالأدب فحسب، بل كذلك بمنظريه الذين كلما حاولوا الخروج من شباك النسق الثقافي زادوا تكريسًا له وإثباتًا.

تبدأ حكاية الأنواع إذن، بتقرير الثقافة بثّ الفرقة في إنتاج الأفراد المتعب والمقلق لراحتها. وهكذا

(28) إميل سيوران، **لو كان آدم سعيدًا**، ترجمة محمد علي اليوسفي، ط 2 (الدوحة: أزمنة للنشر، 2014)، ص 30.

(29) J. L. Borges, *Fictions* (Paris: Gallimard, 1994), pp. 71-81.

(30) عبد الله الغذامي، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية** ط 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 46.

(31) Maurice Blanchot, *Le livre à venir* (Paris: Gallimard,1959), p. 136.

(32) Todorov, p. 14.

تحتفظ لنفسها بسرّ الأدبية، وتقوم بتشظية الأدب، وجعْله نثرًا وشعرًا ثمّ شفاهيًا وكتابيًا في السياق العربي، وأنواعًا دراميةً وأخرى سرديةً في السياق الغربي. وبعد ذلك ما تلبث أن تكتشف أنها كلما قسمت الأدب وجعلته أنواعًا «ممأسسة»، كانت الأدبية تفرّ منها إلى الثغور غير المُمأسسة التي مثلها السرد الشعبي في السياق العربي، والخانة الفارغة في السياق الغربي.

ولمّا كان مكر الثقافة لا حدّ له، فقد قررتْ أن تدفع الأفراد إلى الثورة عليها، من خلال مأسسة هذه الخانة الفارغة وذلك السرد الشعبي وإنتاج ما يسمّى «الرواية». فبإضفاء هوية على هذا الإنتاج السديمي، يرتاح جميع الأطراف؛ إذ ترتاح الثقافة التي تأكدت من حصرها للأدبية في نوع محدد؛ ومن ثمة تضمن تحكّمها في الأدبية وسلطتها على ما يمكن أن يقال أو لا يقال فيها أو عنها، كما ترتاح العامة بحصولها على اعتراف المؤسسة، مع نسيان/ تناسي أنّ المؤسسة لا توجهها فحسب، بل توجه ثورتها كذلك.

بذلك تنتهي الحكاية، باكتشاف بروميثيوس متأخرًا أنّ الآلهة كانت هي من أوحى إليه بسرقة النار، وأنها عذبته بعد سرقتها ومنحها للبشر. وليس ذلك لأنه خالف مشيئتها، بل لتوهمه باختلافه وبطولته، في حين أنّها كانت تضحك من سذاجته سرًّا، ليتأكد أنْ لا حياة للأفراد خارج خطاب الثقافة، ولا حياة للأدب خارج الأنواع.

المراجع References

العربية

ابن قتيبة، عبد الله. **الشعر والشعراء**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، 1958.

أرسطو. **فن الشعر**. ترجمة إبراهيم حمادة. د.م: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.

الأندلسي، علي بن حزم. **طوق الحمامة في الألفة والألّاف: كتاب الحب والجمال**. دمشق: مكتبة عرفة، د.ت.

باختين، ميخائيل. **الخطاب الروائي**. ترجمة محمد برادة. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.

التوحيدي، أبو حيان. **الامتاع والمؤانسة**. بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.

رولان بارط، رولان. **لذة النص**. ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988.

سيوران، إميل. **لو كان آدم سعيدًا**. ترجمة محمد علي اليوسفي. ط 2. الدوحة: أزمنة للنشر، 2014.

الغذامي، عبد الله. **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**. ط 3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

كيليطو، عبد الفتاح. **الحكاية والتأويل: دراسات في السرد العربي**. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988.

________. **العين والإبرة: دراسة في ألف ليلة وليلة**. ترجمة مصطفى النحال. الدار البيضاء: الفنك، 1996.

________. **المقامات: السرد والأنساق الثقافية**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. ط 2. الدار البيضاء: دار توبقال، 2001.

________. **لسان آدم**. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. ط 2. الدار البيضاء: دار توبقال، 2001.

________. **الأدب والغرابة: دراسات بنيوية في الأدب العربي**. ط 4. الدار البيضاء: دار توبقال، 2007.

الأجنبية

Bakhtin, Mikhail. *Speech genres and other late essays*. Vern W. Mcgee. (trans.). Austin: University of Texas press, 1986.

Blanchot, Maurice. *Le livre à venir.* Paris: Gallimard,1959 .

Borges, J. L. *Fictions*. Paris: Gallimard, 1994.

Rumi, Djalal Al-Din. *Le Mesnevi: 150 Contes soufis*. Paris: Albain Michel, 1988.

Todorov, Tzvetan. *Genres in Discourse*. Catherine Porter (trans.). Cambridge: Cambridge university press, 1990.

صدر حديثًا

محمد جمال باروت

حملات كسروان في التاريخ السياسي لفتاوى ابن تيمية

يحاول هذا الكتاب تحديد دور ابن تيمية في الحملات الكسروانية - خصوصًا الحملة الثالثة التي أفضت إلى خراب المنطقة وتهجير أهلها - وتطور وعيه بالارتباط بها، وأن يمرحل أدوار ابن تيمية في سياق الصراع السياسي المملوكي - الإيلخاني على بلاد الشام، في صيغة ثلاثة أدوار له، تحت أسماء ابن تيمية الأول وابن تيمية الثاني وابن تيمية الثالث، ومن ثَمّ الوصول إلى مرحلة ما بعد ابن تيمية الثالث في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي الذي حلّ فيه زمان التعصب، والتحول من حقبة إحياء السنّة بالوسائل الهجيمونية، إلى فرضها بالأساليب القسرية المؤسسية. كما يحاول الكتاب الاجتهاد في وضع فتاوى ابن تيمية المتعلقة بالآخر المسلم في سياق تاريخها الاجتماعي- السياسي المحدد بهذا الصراع.

عبد الله شطاح | Abdallah Chettah*

تخييل الزمن الكولونيالي
ازدواجية الخطاب وتمزقات الذات والهوية في رواية «ما يدين به النهار للّيل» لياسمينة خضرا

The Imaginary of the Colonial Era: Duality of Discourse and Self-Rupture in Yasmin Khadra's *What the Day Owes the Night*

ملخص: كان محور اهتمام هذه الدراسة هو قراءة الرواية المذكورة في العنوان قراءة نسقية متأنية في ضوء مقولات النقد الثقافي والنقد ما بعد الكولونيالي، وهو الذي أملى هذا الخيار النقدي والمنهجي بحكم اشتغاله التخييلي على مرحلة مهمة من مراحل السياق الاستعماري في بلد واحد هو الجزائر. لكنه يتسع في مواطن منه ليشمل مختلف الأمم التي عاشت الاستعمار وتعرضت لأدواته التغريبية والإقصائية على نحو ما نلاحظه في أيامنا هذه في الواقع الفلسطيني، بما يجعل القضية جديدة قديمة في آن. ومن جهة أخرى، فقد فرض علينا النص هذا التناول لما لاحظناه من احتفاء الأوساط الفرنسية به، احتفاءً لم يكن، في تقديرنا، بريئًا تمامًا، ولا أدبيًا صرفًا.

كلمات مفتاحية: الهوية، الكولونيالية، الذات، الآخر.

Abstract: This article offers a formal and careful reading of Yasmin Khadra's novel *What the Day Owes the Night* of cultural and post-colonial criticism. Methodologically, the study employs the imaginary at an important stage of the colonial context in Algeria, although it expands to include the various nations that lived under colonialism and were subjected to its tools of Westernization and exclusion, as can be observed nowadays in the Palestinian reality. Thus, the issue is both new and old at the same time. On the other hand, the text forces us to address the hidden aspects of the French milieu, which are neither completely innocent nor purely literary.

Keywords: Identity, Colonialism, Self, the Other.

* أستاذ التعليم العالي وباحث بجامعة البليدة 2، الجزائر.

** Professor of Higher Education and Researcher at Blida University 2 Algeria.

على سبيل التمهيد

تجدر الإشارة ابتداءً إلى جملة من القضايا الحافة بالنص، وتشتمل عليه اشتمالاً يوجب المساءلة والتحليل قبل مباشرة قضاياه العميقة، ومقولاته وتمثيلاته التي تلتبس التباسًا حميمًا لم يفلح النص إلا قليلاً في التخفيف من حدتها وراهنيتها، ولا سيما إعادة صياغتها لمشكلات شغلت وقتًا طويلاً الحس الوطني والعربي والإسلامي على السواء، وذلك لارتباطها الوثيق بقضايا الوطنية والاستعمار والتحرر والهوية المسلوبة، والكرامة المغصوبة، والأرض المنتهبة، والعرض المعتدى عليه، وسواها من القضايا المتعلقة بسياق الاستعمار والتحرر.

يثير النص هذه القضايا كلها وقضايا أخرى فرعية لا تقل عنها «عنفوانًا» وراهنية، ولا سيما وهو ينصرف لتمثيل الزمن الكولونيالي السابق ببضع سنين للثورة الجزائرية وسياقها السوسيو-أيديولوجي، والفضاء العام الذي اصطرخت فيها أصوات التحرر، وآن أوان الميلاد الجديد المؤلم لقضيتها الكبرى، قبل أن ينصرف سريعًا لتحبيك قضية الأقدام السوداء والتمزقات الكبرى التي رافقت «اقتلاعهم» من أرض توارثوها أبًا عن جدٍّ، من دون أن تكون إرثًا شرعيًا بالتقادم التاريخي، وما رافق ذلك كله من تقاطبات مصيرية حادة بين ضفتي المتوسط، بين بشائر الميلاد في الضفة الجنوبية، وملامح الحداد في الضفة الشمالية، هوية ممزقة جنوبًا، وجلاد استعماري شمالاً. بين هذين القطبين الحافين راح النص ينسج خطابه ويحبك سرده مدفوعًا برغبات متناقضة ومتداخلة، جديدة قديمة، لم تتخلص بعد، على الرغم من تعاقب السنين، من غصصها العميقة، وجراحها، وذاكرتها المليئة بالحنين والشجن، مثلما لم يتمكن الناصُّ نفسه من التجرد بما يكفي ليكتب، بما يكفي من الحياد، أشد القضايا إثارة للحساسية والجدل بين الضفتين، سواء في الزمن الكولونيالي نفسه، أو في وقتها الراهن. ومن ثم يوجب النص، والقضايا الحافة المتصلة به، التساؤل حول سياق النص وراهنيته، وأوضاع خروجه إلى الواقع في هذا الوقت دون غيره[1]، وعن الداعي الخفي الذي أملى على الكاتب إعادة صياغة تلك المرحلة الحرجة من السياق الثوري التحرري في الجزائر، وعن الهدف البعيد المرجو من وراء إعادة تحبيك قضية «الأقدام السوداء» وتمزقاتها التاريخية بين وطن لم يعد لهم، ووطن أمّ لا تربطهم به أية علاقة شخصية أو تاريخية سوى وشيجة تاريخية بعيدة، جعلته الموطن الأصلي من دون أية حميمية استثنائية، على نحو يبدو صدى لتاريخ «الموريسكيين» ومحنتهم، عندما أجبرتهم محاكم التفتيش المقدس على مغادرة وطنهم إلى بلاد لا يربطهم بها أي انتماء سوى الشراكة العقدية والأصل الذي انحدروا منه منذ مئات السنين.

ياسمينة خضرا كاتب جزائري، يكتب بالفرنسية، ويعيش في فرنسا، يصنف ضمن جيل الاستقلال، إذ إنه من مواليد سنة 1955، في خضم الثورة الجزائرية التي انطلقت شرارتها سنة 1954، ظهرت كتاباته الأولى منتصف الثمانينيات، نحا فيها منحى بوليسيًا وتجسسيًا سريع الإيقاع، ميسور المضمون، لا يستدعي أي جهد عقلي للإحاطة بمضامينه، أو ذائقة جمالية مثقفة ومرهفة للاستمتاع برؤاه الجمالية والفنية،

(1) صدرت الرواية عن دار النشر الفرنسية Julliard 2008، وأخرجها سينمائيًا المخرج الفرنسي ألكسندر أركادي سنة 2012، محققة في الصورتين نجاحًا وانتشارًا كبيرين.

تخاطب الفئة القارئة الراغبة في التسلية أكثر من القارئ المحترف الراغب في المتعة العقلية والجمالية الراقية، وقد انصرف بعد تقاعده واستقراره في فرنسا، واتصاله باستديوهات التلفزيون الفرنسي وترسانته الإعلامية، على إصدار سلسلة روايات «مناسباتية» تراعي السياق الإعلامي الغربي والقضايا التي تشغله الحين بعد الحين[2]، إذ أصدر في خضم العشرية السوداء الجزائرية مطلع التسعينيات روايتين[3] تتخذان من الجزائر والحرب الدموية الدائرة في أكنافها موضوعًا لها، عمد فيهما إلى التحليل النفسي العميق لشخصية الإرهابي ودوافعه الإجرامية بالدرجة الأولى، كما أصدر رواية **سنونوات كابول**[4] خلال الحرب الأميركية على أفغانستان سنة 2002، **وصفارت إنذار بغداد**[5] سنة 2006، خلال الغزو الأميركي للعراق، وقبلها **العملية**[6] خلال البوادر الأولى للانتفاضة الفلسطينية الثانية، ورواية **آخر ليلة الرئيس**[7] بمناسبة إطاحة نظام معمر القذافي واغتياله على يد الجموع الثائرة برعاية خاصة من الرئيس الفرنسي ساركوزي ومستشاره الفيلسوف برنارد هنري ليفي، أما آخرها فرواية **الرب لا يسكن هافانا**[8] بمناسبة عودة العلاقات بين أميركا ونظام كاسترو.

من أجل هذه الخصيصة المتواترة في أدب الكاتب، استقر في وعينا بأن نص **ما يدين به النهار للّيل**[9] لم يأت إلا صدى لـ «ضجة» إعلامية ما، أو حراك ثقافي، أو جدل اشتعل في الأوساط الثقافية والأدبية الغربية، فقد لاحظنا شغف الكاتب بمواطأة ذلك الحراك وذلك الجدل عملاً بعد آخر، حتى تلك التي لم تكن تستدعي عملاً أدبيًا مستقلاً مثل سقوط نظام القدافي ومقتل زعيمه، أو على الأقل ليس على

(2) ياسمينة خضرا الاسم المستعار للكاتب الجزائري محمد مولسهول المولود سنة 1955 ببشار بالجنوب الغربي الجزائري؛ ما يحدده تاريخيًا ضمن أبناء الثورة وجيل الاستقلال، اختار الكتابة باللغة الفرنسية لأسباب شخصية جدًا على نحو ما بين في روايته السيرية *l'ecrivain* الصادرة سنة 2001؛ الأمر الذي يطرح أسئلة عديدة حول «هوية» الأدب الذي يكتبه، أهو عربي جزائري كما تصنفه بعض القراءات النقدية الجزائرية، أم هو أدب فرنسي بالدرجة الأولى؟ هذا من الناحية اللغوية بالدرجة الأولى، بغض النظر عن المضامين الفكرية والأيديولوجية التي تحملها تلك النصوص المكتوبة بلغة مستعارة، والتي تدفع هي الأخرى صوب أسئلة أشدّ إلحاحًا عن مصداقية التصنيف ورهافته بالنظر إلى القضايا التي تقع غالبًا في السياق الثقافي للطرف الآخر وفضائه الفكري على حساب التحديد الجغرافي لمكان المولد؛ الأمر الذي نستطيع في ضوئه أن نفهم إلى حدٍّ بعيد مقولة الكاتب الجزائري الكبير الطاهر وطار عند وفاة الكاتب الجزائري (الفرنكفوني) الطاهر جاووت، قال: «إن موته خسارة كبيرة للأدب الفرنسي».

(3) Yasmina Khadra, *À quoi rêvent les loups* (Paris: Pocket, 2000); Yasmina Khadra, *Les Agneaux du Seigneur* (Paris: Pocket, 1999).

(4) Yasmina Khadra, *Les Hirondelles de Kaboul* (Paris: Pocket 2004).

(5) Yasmina Khadra, *Les Sirènes de Bagdad* (Paris: Pocket, 2006).

(6) Yasmina Khadra, *L'Attentat* (Paris: Pocket, 2011).

(7) Yasmina Khadra, *La Dernière Nuit du Raïs* (Paris: Julliard, 2015).

(8) Yasmina Khadra, *Dieu n'habite pas La Havane* (Paris: Julliard, 2016).

(9) قام الناقد والكاتب الجزائري محمد ساري بترجمة الرواية وعنوانها الأصلي *ce que le jour doit à la nuit* إلى العربية، وصدرت عن دار سيديا بالجزائر سنة 2014 بعنوان **فضل الليل على النهار**، وهي ترجمة غير دقيقة لمعنى العنوان الأصلي في نظرنا، إذ يحدد ذلك الفضل بشيء هو ما يفصح عنه النص ضمن موضوعه وخطابه بمفردة «ce que» التي تحيل إلى معنى «الذي»، ما يجعل المعنى العربي القريب إلى الأصل هو **ما يدين به النهار للّيل**، لسبب رئيس واضح جلي؛ هو أن «فضل الليل على النهار» لا يعلق العنوان بلاحق محرض لخيال المتلقي الذي يوجب عليه قراءة النص لمعرفة حقيقة ذلك الفضل، إضافة إلى أنه يحدده بشيء مخصوص قد لا يعدوه إلى غيره، ما يجعل ذلك الفضل قليلًا ومحدودًا بالنظر إلى أفضلية النهار المقطوع بها في مخيال معظم الشعوب والثقافات، خلاف العنوان المترجم الذي يوحي باتساع ذلك الفضل وبوجوده في المطلق.

ذلك النحو من الإسقاط العاري الجاري مجرى التقرير الصحافي[10] المتجرد للحقيقة ينقلها بعيدًا من ملابسات التخييل وظلاله وألوانه. وعلى هذا الأساس؛ جاء النص موضوع هذه القراءة، بدوره، معالجة متأخرة لقضية قديمة جديدة عالقة في الذاكرة الاستعمارية الفرنسية، لا تنفك تلوكها الألسن والصحف، وتعالجها السينما، وتتجاذبها السياسة والأحزاب والانتخابات الحين بعد الحين، وهي أحد الملفات العالقة بين فرنسا والجزائر الخاضعة لتجاذبات المصالح وطبيعة العلاقات بين السلطات المتعاقبة على الدولتين منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، ونعني به قضية «الأقدام السوداء»[11].

تجدر الإشارة إلى أن قضية «الأقدام السوداء» قضية شديدة الحضور في وسائل الإعلام الفرنسية، تثيرها أقلام النوابغ من ذريتهم وكاميراتهم ومسارحهم وسينماهم[12]، ولا سيما أن طائفة من صناع الرأي والشخصيات الأدبية والفنية الفاعلة في السياق الثقافي والإعلامي الفرنسي هي من ذرية أولئك «الفرنسيين الجزائريين» الذين ما زال يدفعهم الحنين إلى المطالبة بحق حمل جواز السفر الجزائري والعودة إلى «وطنهم» واسترجاع أملاكهم التي خلفوها وراءهم غداة الاستقلال[13].

وعلى هذا تكون الرواية، موضوع هذه القراءة، معالجة تخييلية لقضية جوهرية من القضايا العالقة في التاريخ المشترك بين فرنسا الاستعمارية والجزائر، مستعمرتها القديمة، قضية مثقلة بالمسكوت عنه، وحافلة بالمضمرات الشائكة وألغام الهوية والذات والتاريخ، وبينهما نهر جارف لم تجف دماؤه بعد، وذاكرة مسكونة بالجراح العميقة، تكفي ذكرى حنين عابرة لتفتحها من جديد على الذعر والخواء والرعب.

المنزع ما بعد الكولونيالي

يقع النص، بحكم موضوعه ضمن دائرة الأدب المابعد.كولونيالي، لأنه انصرف إلى الواقع الاستعماري للمجتمع الجزائري خلال فترة الاستعمار، وتمثيل الصراعات الأيديولوجية، الطبقية، والسياسية،

---

(10) ربما ذلك ما يفسر، على نحو من الأنحاء، برودة الاستقبال الذي حظيت به الرواية، وقلة الحفاوة بها خلاف المعهود من أعمال الكاتب.

(11) أطلق توصيف «الأقدام السوداء» على المستعمرين الفرنسيين وذريتهم التي استوطنت الجزائر وسكنتها منذ سنة 1830، وغادرتها مجبرة قبل الاستقلال وأثناءه وبعد سنة 1962، مضافًا إليها الأوروبيين عمومًا وذريتهم، تفريقًا لهم عن الفرنسيين سكان الوطن الأم. وقد اختلفت وجهات النظر حول أصل التسمية، منها ما يرد أصلها إلى أقدام المستعمرين المشتغلين بعصر العنب في سهول وهران قبل مكننة هذا القطاع، ومنهم من يردها إلى لون من الأحذية السوداء التي كان يرتديها جنود الغزاة الأول، انظر تفصيل ذلك في الموقع الخاص بالأقدام السوداء: denisdar.com، شوهد في 27/4/2017، في:

http://www.denisdar.com

(12) نذكر أن قناة *Histoire* الفضائية الفرنسية الرائدة كرست شهري أيلول/ سبتمبر وتشرين الأول/ أكتوبر 2016 للأقدام السوداء؛ إذ عرضت سلسلة من الأشرطة التي تصور شهاداتهم حول حياتهم في الجزائر، وتقاليدها، وطبيعة العلاقة التي كانت تربطهم بالأهالي، و«محنة» طردهم من تلك الأرض التي توارثوها لخمسة أجيال، والمآسي الشخصية والعائلية التي ترتبت على ذلك الطرد، واستقبال الفرنسيين لهم بعدها، وسواها من القضايا، وخصوصًا مطالباتهم المتكررة للسلطات الفرنسية للضغط على السلطات الجزائرية من أجل تمكينهم من حق استرجاع «أملاكهم» وزيارة مسقط رؤوسهم ومدافن آبائهم وأجدادهم.

(13) نشرت جريدة **الشروق** الجزائرية في عدد 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016 تقريرًا صحافيًا حول زيارة وفد من الأقدام السوداء للجزائر، حيث أدلى رئيسها المحامي جون كافانا بأن ملف المطالب الخاصة بالأقدام السوداء ما زال لم يفصل فيه على مستوى وزارة العدل الجزائرية، وأن ما بين 85 و90 نائبًا فقط، في غرفة البرلمان، وافقوا على منح جواز السفر الجزائري للأقدام السوداء.

ومخاض الحركة الوطنية والوعي بالذات والهوية التي تمخضت عن ثورة التحرير والاستقلال. والدراسات ما بعد الكولونيالية التي اضطلعت بقراءة هذا الأدب والتنظير له، هي دراسات أكاديمية صاعدة، ظهرت ملامحها واتسقت في ما يشبه النظرية المتكاملة إبان العقدين الأخيرين من القرن العشرين، إذ «اتسع مداها وصارت تغطي، بتساؤلها الدائم عن العلاقة بين القوة والمعرفة، موضوعات مختلفة؛ منها تاريخ الغزوات الاستعمارية والنضال المناهض للاستعمار والتشكيلات القومية ما بعد الاستعمارية، فضلا عن طرق الهيمنة الثقافية»[14].

لا يخفى أن هذا اللون من الأدب يتقصد في المقام الأول القيام بالمقاومة الثقافية، بحسب تعبير إدوارد سعيد، بديلاً من المقاومة العسكرية التي أدت مهمتها الأساس في تحرير الأرض، وإعادة صياغة الهوية، أو نفض غبار النسيان والإهمال عنها، وتمكينها من حيز جغرافي، ووضعها على سكة السيرورة الزمانية والحضارية، وتوفير العناصر الأساس للحضارة التي عدد عناصرها المرحوم مالك بن نبي وحصرها في التراب والإنسان والزمن. وعلى هذا الأساس تصبح المقاومة الثقافية بديلاً صالحًا للأزمنة الحديثة؛ لأن الأدوات التي يشتغل بها ومن خلالها هي أدوات الثقافة وآليات القوة الناعمة «التي تمكن الأمة المستعمر من استرجاع هويتها وترميم وجودها من جديد، وذلك بالاعتماد على العناصر القومية التي شكك فيها المستعمر في المقام الأول»[15].

وليس ينبغي أن يفهم من مفهوم «ثقافة المقاومة» ردة فعل موجهة إلى الإمبريالية فحسب، فهي «أوسع بكثير من أن يتضمنها تصور كهذا، لأنها تنهض على أساس التفاعل الثقافي والهجنة واستثمار ثقافة الآخر من أجل تفكيك بنى السيطرة في ثقافته، وفي سردياته المتمركزة حول الذات والتاريخ والهوية، والناقضة لما عداها»[16]. ومن هنا يأخذ النص الذي بين أيدينا أهمية خاصة في سياق المقاومة الثقافية وأدب ما بعد الاستعمار، ليس لأن النص قد تمكن من ذلك على نحو من الأنحاء، وهو ما تسعى تحديدًا هذه الدراسة لكشفه، وإنما بالنظر إلى اشتماله على خصوصيات معينة جعلته قادرًا على ممارسة هذا الدور لو نحا نحوه، أو تقصد قصده، فهو مكتوب بلغة المستعمر، ومنشور في قطره، وناظر إلى القضية من وجهة نظره، وموجه إلى متلق وريث لذلك الماضي، ومصوغ صياغة فنية مستجيبة لشروطه الجمالية، ومتضمن لدعاويه الفكرية والحضارية، ومحاور لأيديولوجيته القديمة الجديدة في الوقت نفسه.

وعلى هذا الأساس؛ تصبح مقاربة نصٍّ هذه سماته الأولى، منوطة بكشف القوى المتصارعة فيه، وردها إلى سياقها الثقافي الذي أنبتها أولاً، وإلى سياق النص الذي يؤطرها ثانيًا، بعيدًا من عنصر الخيال الذي يحيلها إلى عناصر روائية حيادية متى نسبت إليه وإلى قواه الخلاقة في المقام الأول؛ إذ إن هذا الشرط السياقي يسعى أساسًا لربط البنية النصية بتاريخ الأفكار والتصورات والقيم التي يستمد منها الدعم.

(14) فردوس عظيم، «ما بعد الكولونيالية»، ترجمة شعبان مكاوي، مجلة **أوان**، العدد التاسع (2005)، ص 14.

(15) إدريس الخضراوي، **الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار** (القاهرة: منشورات رؤية، 2012)، ص 99.

(16) المرجع نفسه.

ومن ثم يقفز الناقد المعاصر على شرطه النقدي القديم الذي حصرته فيه الدراسات اللسانية والبنيوية لوقت طويل، ويستعيد دوره الفكري في محاورة البنى الثقافية وسياقاتها ومساراتها، وأن يكون له شيء يقوله بشأن الإمبريالية والكولونيالية والصراع الطبقي والقومية[17].

ومن ثم يندرج الناقد المعاصر ضمن مهمة «التزامية» إنسانية، لا تشغلها النصية الحرفية وضيقها و«لعبها» الميكانيكي الباذخ المتجاهل للتيارات الفكرية الجارفة في مغامرة الحياة، بل تنحاز إلى الإنسانية والثقافات والمجموعات البشرية المختلفة، منتبهًا «إلى ما يطاول بعض المجموعات من أشكال التهميش والازدراء والحقارة»[18]، وهو الهدف الأساس الذي تسعى إليه هذه القراءة، سواء بكشف آليات التمثيل التي اعتمدها الكاتب لإعادة كتابة التاريخ، أو بكشف المقولات التي يمررها عبر السياق الثقافي والإعلامي الذي يعيش في خضمه.

وإذا كان الكاتب، كما ألمحنا في ما تقدم، قد دأب على الكتابة في ضمن مسارات القضايا الراهنة والمسائل التي تثيرها وسائل الإعلام الحين بعد الحين، وامتطاء زخم الراهن مسايرة للوعي الخاص به، واجتلاب الانتباه حينًا والحياد عنه أحايين أخرى، فإن كتابة الماضي الاستعماري الذي أعادت الرواية صياغة مسافة زمنية شديدة الحساسية منه، لا تتخل فيه عن مسايرة الراهن الإعلامي، وقضية من قضاياه الأثيرة التي ما ينفك يعيد بعثها الحين بعد الحين مجاراة لمد السياسة وجزرها، ومن ثم فإننا سنسعى في هذه القراءة لمعاينة الأدوات الثقافية التي استعارها النص وكرسها لإعادة صياغة الواقع الاستعماري، بكيفية من الكيفيات التي لم تصدم الذائقة الثقافية لفرنسا اليوم، ولا موقفها القديم الجديد من تاريخها الاستعماري الكريه الذي تشيد به أحيانًا، وترفض رفضًا قاطعًا الاعتذار منه أو عنه[19]، ثم ملاحظة مدى صلاحية النص لإدراجه ضمن الأدب ما بعد الكولونيالي المقاوم، أو خلاف ذلك، ضمن الأدب الاستعماري نفسه، مكتوبًا ومنظورًا إليه بأقلام معاصرة، أعادت صياغة الماضي الاستعماري وخطابه بآليات جديدة، ورؤى حديثة تكرس بدورها الهيمنة الثقافية الاستعمارية القديمة والحديثة.

تمثيل التجربة الزمانية

قام النص على التمثيل التاريخي لمرحلة زمنية مهمة من التاريخ الجزائري الحديث، امتدت بين الحرب العالمية الثانية ثم الثورة التحريرية، انتهاء بالاستقلال. استقطبت هذه المرحلة الزمنية المحدودة في التاريخ الفعلي والروائي وحدها مجمل الأحداث الدرامية التي تشابكت فيها المصائر، وتوترت العلاقة بين الأنا والآخر، واصطدمت الهويات والثقافات معبّرًا عنها بهويات سردية مشحونة بالخلفيات الثقافية الخاصة التي دفعها السياق التاريخي الخاص إلى التنافر والمناجزة والاصطدام، مع انفتاح قليل على

(17) انظر: مصطفى ماروتش، «السرد المضاد: الاستطراد والرفض»، في: بول بوفيه (محرر)، **الحق يخاطب القوة: إدوارد سعيد وعمل الناقد**، ترجمة فاطمة نصر، سلسلة كتاب سطور (القاهرة: د.ن.، 2001)، ص 274.

(18) المرجع نفسه، ص 81.

(19) نشير هنا إلى الطلب المستمر الذي تتقدم به السلطات الجزائرية المتعاقبة عبر وزارة المجاهدين إلى فرنسا، طالبة اعتذارها عن ماضيها الاستعماري وجرائمه الذي تبعث ذكراه تواريخ وطنية مهمة في جزائر الاستقلال، سواء أحداث 8 أيار/ مايو 1945، أو أحداث تشرين الأول/ أكتوبر 1961، أو غيرها من الجرائم، والرفض القاطع الذي تبديه السلطات الفرنسية عبر رؤسائها المتتابعين.

واقع معاصر حافل بدلالات ضمنية واعدة بتجاوز القطيعة، وارتضاء علاقة حيادية تقوم على المصلحة المشتركة ومراعية للماضي المشترك، وعلى الأمل الرحب في التجاوز والتسامح وسلام الشجعان، وحوار الهويات والثقافات ضمن هدف أعم وأشمل يستوعبه حوار الحضارات.

أنجز النص «زمانيته» التاريخية من خلال شخصية إشكالية محورية زاخرة العمق بالأهواء والتناقضات، هي شخصية «يونس» بالنسبة إلى الجزائريين، و«جوناس» بالنسبة إلى الفرنسيين، أهلته منزلته الخاصة بين المنزلتين؛ العربية والفرنسية، من أن يستبطن عمق الهويتين المتقاتلتين، كما مكنه موقعه الملتبس بينهما من النفاذ إلى تفاصيلهما، وتمثل خصائصهما تمثلاً إشكاليًا جعله يتأرجح على طول مسافة السرد بين الهويتين، على الرغم من «اضطراره» في لحظة شك قصوى إلى النزول إلى حي «المدينة الجديدة» الشعبي في وهران، والاحتكاك بالأهالي المسحوقين فقرًا وتشوهًا تحت وطأة الاستعمار الذي ينادونه «يونس»، نداءً حميمًا ذا ظلال عاطفية رقيقة توحي بالانتماء إلى ثقافة وجماعة بشرية مخصوصتين، وإلى بيئة حاضنة لشخصه ومحددة لانتمائه بلا استلاب ولا انتهاك، مهما ظل يشعر في بدايات ذلك البحث المتردد عن الجذور بنوع من الغربة العاطفية والفكرية خاصة، فيسارع إلى مغادرة الحي وثقافته الشعبية، ونماذجه البشرية المنمطة للجزائري الأصيل صاحب الأرض المغصوبة، حيث ينتمي عرقيًا، خلاف الحي الأوروبي الراقي حيث ينادونه «جوناس» وحيث يتماهي أشد التماهي ثقافةً وتكوينًا عاطفيًا.

تبدأ محنة الفتى الـ «هوياتية»، ورحلة انقسامه الوجداني بين الهويتين، قبل الحرب العالمية الثانية ببضع سنين، وعندما يتسلل أعوان «القايد»[20] إلى حقل والده المثقل بالديون ويضرمون النار فيه، ما يضطره إلى بيعه بثمن بخس إلى «القايد»، والهجرة من الريف إلى مدينة وهران، حيث يبذل مجهودات جبارة للعيش وسط أوضاع معادية، حتى يعجز أخيرًا عن مواجهة حياة المدينة المخالفة لتركيبته البدوية البسيطة بما فيها من تعقيد وهوان وفساد، فيضطر إلى الالتجاء إلى أخيه الوحيد، الصيدلي الوجيه، المتزوج من فرنسية، المثقف الذي يحيا حياة فرنسية صميمة، فيسلم له «يونس» ليرعاه ويرعى دراسته ويجنبه حياته التي بدا أنها تسير في منحدر لا قرار له. عندما تتسلم الفتى زوجة عمه الفرنسية «جرمين»، تطير به فرحًا، هي المحرومة من الولد، وتقيم مع زوجها فرحًا عارمًا بهذه المناسبة، وبعد العشاء: «قالت جرمين، أما أنا وجوناس فسنأخذ حمامًا [...] ـ أجبتها بأن اسمي يونس [...] ـ فقالت: لم يعد الأمر كذلك الآن»[21]، وبعد الحمام تقوده إلى غرفته الخاصة «حيث كانت الجدران مغطاة تمامًا بالألواح الزيتية، بعضها يمثل مشاهد طبيعية ساحرة، وبعضها الآخر يمثل شخوصًا تصلي، أيديها مشبكة تحت ذقونها وتحيط رؤوسها دوائر مذهبة، وعلى قاعدة خشبية فوق مدخنة المدفأة تمثال لطفل مجنح»[22].

(20) «القايد» هو شخصية إدارية استعمارية، تختار من الأهالي، وتسند إليها مهمة إدارة هؤلاء الآخرين، وتُطلق يدها في ذلك إطلاقًا يجعلها مضرب المثل في الفساد والاستبداد والتسلط، عرفت بحماستها الشديدة في خدمة الإدارة الاستعمارية وحرصها على إرضائها واستنزاف الأهالي والبطش بهم.

(21) Yasmina Khadra, *Ce que le Jour doit à la Nuit* (Paris: Julliard, 2008), p. 37.

(22) Ibid., p. 38.

يعطي الفضاء المكاني الذي انتقل إليه الفتى ملمحًا أوليًّا عن المنحى العام الذي ستأخذه شخصيته، إذ يبدو جواب «جارمين» القاطع بأن اسمه لم يعد بعد الآن «يونس»، آخذًا شكل النبوءة التراجيدية، وأن الازدواجية التي سيتحلى بها اسم البطل ستظل بمنزلة الخطأ التراجيدي الأصلي (الهبارتيا)[23] الذي سيكلف الفتى حياته كلها ليختار أحد الاسمين، من حيث يتوجب عليه قبل ذلك أن يختار فريقه ويحدد انتماءه، ومن ثم يتحمل العواقب التراجيدية المكتنفة بالقوة لتلك الخطيئة ونتائجها.

يؤطر النص ابتداء مأزقية الهوية والانتماء اللذين سيعيشهما البطل بتأثيث فضائه الحميم متمثلاً في غرفته بمكونات ثقافية غيرية، تمثال الملاك، والصلاة المسيحية، وغيرهما من التفاصيل الصغيرة التي تحدد الغيرية فنيًا بتفعيل الفضاء ومكوناته، على المستوى الحميم أولاً، ثم على مستويات أخر كثيرة يحتضنها الفضاء العام، والمدرسة، والفضاء الحيوي الذي يتحرك فيه، والذي سينصرف منذ البداية إلى رسم وضع ازدواجي سيعانيه البطل حتى النهاية، بين «جرمين» زوجة العم الفرنسية التي تتولى رعايته وتنشئته تنشئة فرنسية صرفًا، وبين عمه الذي يبدو ـ على خلافها ـ متشبعًا بالروح الوطنية والثقافة العربية الإسلامية الصافية، فضلاً عن الفرنسية التي تخرج فيها صيدليًا ناجحًا وتزوج «جرمين» الفرنسية زميلته في الجامعة.

بيد أن تلك الثقافة، وذلك الزواج المختلط الذي «اقترفه» العم، لم يصرفه عن الانخراط في صفوف الحركة الوطنية، والاشتراك في جريدة «الأمة» لسان حال حزب الشعب الجزائري، والاشتراك الفعال في النقاشات التي كانت تعقدها إطارات الحركة الوطنية، وتمويلها، واستضافة زعمائها واجتماعاتها السرية في بيته، حتى ألقت عليه الشرطة القبض وزجت به في السجن الذي خرج منه رجلاً مختلفًا فقد شخصيته النضالية القديمة، وانحدر فجأة صوب اكتئاب حاد؛ ألزمه مغادرة وهران نهائيًا والاستقرار بمدينة «ريو سلادو»، بعيدًا من ذكريات المدينة القديمة المؤلمة، وهربًا من الشرطة التي عملت على تجنيده للعمل ضد رفقائه في النضال: «يريدونني أن أنقلب على أهلي (أسرّ إلى زوجته مكرهًا)، هل تتصورين ذلك؟ كيف تخيلوا أنهم يمكن أن يجعلون مني جاسوسًا؟ هل في شخصي ما يشبه الرجل الخائن يا جرمين؟ أرجوك، كيف يمكنني التخلي عن رفاقي في المبادئ؟»[24].

على هذا الأساس تبدو «ريو سلادو»[25]، المدينة الكولونيالية الصغيرة في الجنوب الوهراني، مكانًا ملائمًا للاستقرار بعيدًا من إزعاج الشرطة والأمن، يشتري فيها بيتًا كبيرًا ويفتح في طابقه الأرضي صيدلية أنيقة بعدما باع بيته وصيدليته بوهران التي تبدو على مسافة أميال ضوئية من «ريو سلادو» على

(23) «الهبارتيا» مفهوم نقدي قامت عليه التراجيديا الإغريقية القديمة، إذ يجب على البطل التراجيدي أن يرتكب خطأً فادحًا لا يتلاءم مع كمالاته الجسدية والشخصية، يجر عليه عواقب تراجيدية تصعد من التوتر المسرحي وتنميه إلى مستوى العقدة، على نحو ما حصل مع البطل «أوديب» الذي تَمثّل خطؤه التراجيدي (الهبارتيا) في قتل راكب العربة الذي ضايقه في بعض منعرجات الطريق، وكان ذلك الراكب والده الحقيقي، فتحقق بذلك الجزء الأول من نبوءة الآلهة بخصوصه.

(24) Khadra, *Ce que le Jour doit à la Nuit*, p. 57.

(25) هي مدينة «وادي المالح» المعاصرة في ولاية عين تموشنت الواقعة جنوب وهران، ويبدو أن الإسبان هم من أطلق عليها اسم «ريو سلادو» الذي عرفت به أثناء الاحتلال، والذي استغله الناصّ لموضعة الأحداث الكبرى لنصه وحركة شخوصه وتمثيله التاريخي للحقبة الاستعمارية.

المستويات كافة، وخصوصًا في جانبها الطبقي و«الكوسموبوليتي» خلاف الطبيعة البورجوازية الهادئة والمتعالية للمدينة الجديدة.

ينجز الناصّ، بالاشتغال على المدينتين، تنميطًا تقاطبيًا حادًّا بين مستويين من مستويات الاستعمار؛ إذ تتجلى عبر وهران، المدينة الكبيرة، وعبر شوارعها الخلفية وأحيائها المهمشة، حيث يعشش المرض والجهل والدجل والخرافة والتخلف بين سكانها «العرب» الجزائريين، وحيث يتجلى وجه الاستعمار الشائه وتسقط جميع دعاويه التحديثية والتمدينية التي غطى بها حركته الاستعمارية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وبرر بها النهب والغزو والتمدد والقتل والإرهاب والعدوان على الأرض والعرض والثقافة والهوية، فبدت تلك الأحياء، والمخلوقات التي تتحرك فيه، بثورًا ناتئة على صفحة المدنية الغربية الغاصبة، وانتصب «جنان جاتو» وراء المدينة الكولونيالية الشاسعة كجزيرة معزولة وسط السياق الزماني والتاريخي، وفي أرجائه الكالحة استقر البشر المنبوذون بدورهم خارج سيرورة الحضارة.

يصف الفتى «جنان جاتو» واستقرار عائلته الصغيرة فيه بعد الهجرة من الريف، قبل أن يغادره إلى بيت عمه في الحي الأوروبي الراقي من مدينة وهران، ويصف الناصُّ، عبر عينيه الطفوليتين البريئتين، وبحياد متواطئ مع الرغبة الفنية السابقة في إحداث التقاطب الحاد بين الواقع والخطاب، بين «كلام» الاستعمار وفعله، عبر رصد التباين بين الفعلين والسياقين والواقعين، هروبًا من الوقوع في الخطابية العارية المنافية للأداء الروائي القائم على التمثيل والإيحاء بالدرجة الأولى: «أطاحت الضاحية التي انتهينا إليها للسكن بلحظات السحر الأولى التي أحدثتها في وهران قبل ساعات فقط. ما زلنا في وهران لكننا سكنا الجانب الخلفي للديكور، المباني الجميلة والشوارع النظيفة خلفت مكانًا لفوضى لا نهائية، شائهة بأكواخ قذرة، وأوكار القمار التي تفوح منها روائح مثيرة للغثيان، وبخيم للبدو مفتوحة على الهواء، وزرائب الحيوانات. جنان جاتو هو فوضى من القمامة والأدغال، حي عشوائي مكتظ بالعربات المتهالكة، والصراخ، وأصحاب الحمير المتشابكين مع دوابهم، والدجالين، والأطفال المتسخين في أثواب رثة. إنه دغل داكن ملتهب، مثقل بالغبار والروائح الكريهة، معلق على أسوار المدينة مثل الدمل الخبيث. لقد تجاوز البؤس كل الحدود في هذه النواحي ذات الملامح الغامضة، أما الرجال - هذه المأساة المتنقلة - فإنهم ممتزجون تمامًا بظلالهم، كأنهم مساجين مطرودون من الجحيم، بدون حكم وبدون إشعار، نُبِذوا هنا عشوائيًا، يجسدون لوحدهم كل عذابات الدنيا على وجه الأرض.

[...] كان فناء الحي متكونًا من غرف ضيقة على جانبيه، أين تتكوم عائلات بأكملها، عائلات ضائعة، هاربة من المجاعة والتيفوس المنتشر في القرى والبوادي [...] كانت جدران الغرفة التي هي بيتنا عارية، ودون نافذة، أوسع من القبر بقليل، ولكن أكثر إحباطًا منه، تفوح برائحة بول القطط والدواجن الميتة والقيء، كانت الجدران واقفة بأعجوبة، مسودة ترشح منها الرطوبة، وعلى الأرضية تراكمت طبقات من الروث وفضلات القطط»(26).

(26) Khadra, *Ce que le Jour doit à la Nuit*, pp. 14-15.

على هذا النحو من الإحاطة بتفاصيل المكان الشائه الذي انزوى فيه الأهالي، على مرمى حجر من الأحياء الأوروبية الفاخرة، ذات الشوارع الواسعة والنظافة والإضاءة الباهرة، حيث يتحرك فاعلون مؤثرون في الفضاء والمحيط تأثيرًا مباينًا لفاعلي «جنان جاتو» الذين أصبحوا يشبهون ظلالهم، على نحو ما، صور الناصّ، يعبرون محيطهم الموبوء ويعانونه بصمت واستلاب، وسلبية هي في الأساس سلبية الإنسان المستعمَر الذي صودرت كرامته من حيث صودرت أرضه، وصودرت إنسانيته من حيث سرق وطنه، ولم يبق له طموح يرتفع بإنسانيته عن محدودية الحاجات البيولوجية الدنيا، يضرب في أرضه التي لم يبق منها الغزاة شيئًا باستثناء لقمة محشوة بالدمع والدم، أما النساء فإنهن «يمضين وقتهن كله بجانب بئر الفناء يقلبن مواجع الماضي كما يقلب السكين في الجرح، يتذكرن حقولهن وأراضيهن المغصوبة وهضبات حياتهن السابقة الدافئة التي ضاعت إلى الأبد، وعن الأقارب الذين تركوا هناك، والذين لا يبدو أنهم سيرينهم قريبًا، وعندئذ يشوه الحزن وجوههن وتتهدج أصواتهن»[27].

إذا كان فضاء «جنان جاتو» الذي احتضن الفتى «يونس»، وعائلته الكادحة غداة نزوحها من الريف، فإن «ريو سلادو» ستكون مرابع صبا «جوناس» وتفتح وعيه والمجال الحيوي الرئيس الذي يتم فيه تخطيب التجربة الاستعمارية في مختلف تجلياتها، بحكم طبيعتها «الكوسموبوليتية» التي اجتمع في سياقها الجغرافي والثقافي عدد من الهويات الأوروبية واليهودية والفرنسية، قوامها الطابع الكولونيالي البورجوازي الذي استصلح الأرض واستخرج خيراتها، واندفع في غلوائه الاستعمارية المقصية للآخر المستضعف إلى حد الاستباحة العنصرية والسطوة والقتل المجاني: «كان معظم سكان ريو سلادو إسبانيين ويهودًا، فخورين ببنائهم بأيديهم كل منشأة قائمة فيها، وبانتزاعهم من أرض مليئة بالجحور عناقيد من العنب التي تسكر أرباب الأولمب. كانوا أناسًا ممتعين، عفويين وأصيلين، كانوا يحبون أن يتنادوا من بعيد لافّين أيديهم حول أفواههم، يعطون الانطباع بأنهم خرجوا جميعًا من معدن واحد بالنظر لمعرفة بعضهم بعضًا معرفة كاملة، خلاف وهران التي تعطيك الانطباع وأنت تنتقل من حي إلى آخر كأنك تعبر عصور التاريخ، أو أنك انتقلت من كوكب إلى آخر. كانت ريو سلادو تفوح بالكرم وحسن الضيافة وحب الاحتفال حتى من وراء زجاج كنيستها المنتصبة على يمين البلدية، معزولة نسبيًا لكي لا تزعج احتفالات المحتفلين»[28].

يصعب أن نعرف بالتحديد هوية الناظر في المقبوس السالف، أهي وجهة نظر «يونس» أم «جوناس» أم الكاتب؟ وخصوصًا أن النص اعتمد المنظور القائم على وجهة نظر الفتى في شتى مراحل حياته، متقلبًا في الأوضاع والمواقف، كما لو كان يروي قصة حياته وفق خط كرونولوجي متعاقب بأمانة مراعية للتسلسل الزمني؛ الأمر الذي يجعل من وجهة النظر السالفة المبئرة لمكان المدينة غير منسجمة تمامًا مع مرحلة الوعي والعمر التي يعبرها الفتى في لحظة دخوله المدينة الجديدة أول مرة، إذ يحدد المقبوس تكوينات ثقافية واقتصادية وطبقية متجاوزة له بمراحل؛ ما يجعل من المقبوس ملفوظًا قبليًا

(27) Ibid., p. 19.

(28) Ibid., p. 62.

أمْلته ضرورة التفضية وحملته الناصّ من دون مراعاة لمصداقية الأداء الفني المقنع في هذه المرحلة من التخييل على كل حال[29].

بيد أن المدينة الكولونيالية الصغيرة سرعان ما تحتوي احتواء ميكروسكوبيًا كل تفاصيل الواقع الاستعماري الطافح بالعدائية، والأيديولوجيا الاستعمارية، والعنصرية البغيضة تجاه الأهالي الذين لا ينتبه إليهم الفتى إلا قليلاً بشخصيته الجديدة «جوناس» التي تأخذ هنا بعدًا «هوياتيًا» مستلبًا بالكلية، مقطوع الصلة إلا قليلاً بالأصل، وموصولاً وصلاً نهائيًا بالطبقة التي أتاحتها له تنشئته وبيته وتكوينه الجسدي[30]، ولا سيما من خلال أصدقائه الأوروبيين ومغامراته العاطفية الأولى: «كانوا يسموننا أصابع الفرشاة [...] كنا متلازمين لا نفترق [...] كان هناك جون كريستوف لامي، عملاق في السادسة عشرة من العمر [...] كان هناك فابريس سكاماروني، ولد رائع، قلبه على كفه ورأسه في السماء [...] وكان هناك سيمون بنيامين، يهودي جزائري، عمره مثلي خمس عشرة سنة، ممتلئ الجسد، مندلق البطن، كثير الخبث، شديد المرح، كنت أمضي كل وقتي معه، وكان بيته قريبًا من بيتنا [...] وهناك هناك رفاق آخرون نسمح لهم بالانضمام إلينا الحين بعد الحين، أبناء العم سوزا، جوزي الفقير، وأندريه المعروف بديدي، الابن الشبيه بوالده المتسلط ومالك أكبر مزرعة في البلد جيم جميناس سوزا»[31].

ضمن هذه الدائرة الضيقة من الأصدقاء، سوف يتحرك الفتى بشخصيتيه، «يونس» و«جوناس»، بحسب الوضع والسياق الحياتي، أحيانًا يتماهى كلية مع الأخير، وفي هنيهات قليلة ترده الحقيقة المرة إلى نطاق «يونس» وما تحمله ظلاله من تحديدات هوياتية وطبقية، ولكنها على الرغم من ذلك، ظلت حبيسة سياق استعماري لم يكشف تمامًا عن حقيقته في هذه المرحلة من السرد، مرحلة الأربعينيات وغداة الحرب العالمية الثانية، قبل أن ينحدر السياق العام إلى زلزال ثقافي وأيديولوجي وهوياتي يحرك بالكلية مستقر الوضع الاستعماري الراسخ منذ 1830 مع انطلاق الثورة التحريرية فاتح تشرين الثاني/ نوفمبر 1954، إذ يقتل سيمون، وتحرق مزارع الكولون، وتشمل حرائق الثورة كل القطر، ويكشف أصدقاؤه الفرنسيون عن عمق مشاعرهم العدائية ضد الأهالي، واستعدادهم للذهاب إلى آخر الإجرام حفاظًا على النظام الاستعماري القائم.

يعمد الناصّ، في خضم الثورة والزلزال الوجودي الذي أحدثته على المستويات كافة، إلى الزج بشخصية أنثوية محملة بظلال رمزية وإيحائية عميقة، ترتفع بالسرد العاري الذي عرف به الكاتب إلى

---

(29) نشير هنا إلى العنوان الشهير لإحدى قصص الكاتب الشاعر الفرنسي «لويس أراغون» التي أطلقت على مجموعته القصصية المنشورة سنة 1980 بعنوان *le mentir-vrai* التي يمكن ترجمتها تقريبًا بـ «الكذب بصدق»، وهي المقولة التي لخصت مذهبه في الكتابة الروائية والقصصية، والتي أحدت تأثيرًا مهمًا في الخطاب النقدي الفرنسي المشتغل بالسيرة الذاتية والتخييل الذاتي، والسيرة الروائية أو الرواية السيرية، إذ تذهب إلى أن السرد يكمن في تحويل أحداث واقعية محفوظة في ذاكرة الكاتب إلى أحداث تخييلية، فهي وإن كان قد أنتجها الكذب (كاذبة menteuse) فإنها تحمل، بالقوة في مضامينها، الحقيقة الكاملة القريبة من الواقع الذي ترسمه الكتابات التي تتجه إلى نقل الواقع العاري بعيدًا من التخييل.

(30) اضطر الكاتب، من أجل إحداث الاضطراب الكامل في شخصية الفتى، إلى أن يعطيه ملامح أوروبية؛ العيون الزرق، البشرة البيضاء، الملامح الدقيقة، الشعر المائل إلى الصفرة.

(31) Khadra, *Ce que le Jour doit à la Nuit*, pp. 72-73.

آفاق شعرية شفافة، تحرض على التأمل والتأويل، وتدفع بالقارئ الفعال إلى جمع خيوط دلالاتها بأناة، وكشف مضمرات خطابها الرمزي الذي يمتد على طول السرد بخلفيته المظللة، خيطًا رفيعًا يجمع شتات الخطابات العابرة للنص، وهويات شخوصه، ومدلولاته الظاهرة، إذ يبدو فعلها السردي شاملًا للمقولة الأساس للنص. والنص الأدبي في نهاية المطاف، بحسب جورج بالانديي «يستدعي إعادة قراءة وفق رؤية متحررة من إكراهات النظرية الغربية، وقمينة بالتمكين من إعادة تعيين الموقع الذي يتحدث منه النص، ولمن وباسم من يتحدث، فضلًا عن إعادة بناء الفهم بإستراتيجيات الكتابة المتحققة فيه، وكل ذلك يجري في سياق ما بعد الكولونيالية ليس كإطار تاريخي وحسب، وإنما، كذلك، بما يعنيه من مقاومات ونضال ضد الهيمنة وحوار بين الثقافات وتحديد للهوية»(32).

وعلى هذا الأساس تبدو «إميلي»، الفتاة الفرنسية البديعة، محتضنة لهذا المعنى المشتمل على مقولة النص وموقعها، تقتحم حياة الفتى «جوناس» بعد أن تكون والدتها قبل ذلك، السيدة «كزانوف» قد استدرجته إلى فراشها، وعندما تكتشف غرام ابنتها المتنامي به تلزمه أن يتعهد لها بأغلظ الأيمان أن لا يشجعها أو يبادلها الحب، وفي الوقت الذي كان أصدقاؤه يتهافتون عليها، ويخاصمه «جون كريستوف» خصامًا أبديًا لما اكتشف ولعها به، وأخيرًا يتزوجها «سيمون» وينجب منها ولدًا، ثم يموت عنها، كان هو يصارع حبًا طاغيًا مجنونًا لها، وكانت هي تشقى بحبها المستحيل له شقاءً مضنيًا لا قرار له، لم يزده تعهده لوالدتها، والسر الذي يخفيه عنها إلا ولعًا وتعلقًا وجنونًا.

من هنا تصبح «إميلي» هي القضية المحورية التي تشغل الناصّ من حيث تشغل «جوناس» و«يونس» معًا، نتعرف من خلال اشتغاله بها إلى كثير من تفاصيل الثورة والاستقلال والهرب الجماعي إلى طوائف المستعمرين الأوروبيين والفرنسيين غداة إعلان الاستقلال، وانخراطه في بحث محموم عنها، ثم الذهاب في أثرها إلى فرنسا في السنتين التاليتين للاستقلال، وكيف رفضته ولم تغفر له تخليه عنها ورفضه لحبها قبل أن تتزوج صديقه «سيمون» اليهودي، من دون أن تدرك سره الخطير الذي منعه منها، والذي لم يتحرر منه إلا بوفاة والدتها السيدة «كزانوف»، بعد فوات الأوان.

ستظل «إميلي» تجسد الحب المستحيل بينها وبين «يونس»، بين «فرنسا» و«الجزائر»، حب مستحيل لقيامه على قطيعة أملتها فوارق جازمة وملزمة وحادة، تجعل أي تواصل بينهما شبيهًا بزنا المحارم، لقيامه على خطيئة أولية هي علاقة «جوناس» بالسيدة «كازانوف»، علاقة يدينها التاريخ والجغرافيا والديانات السماوية كلها، وقوانين البشر أنفسهم، لأنها علاقة سفاحية آثمة ومنافية للطبيعة، وعلى هذا الأساس لا يتم اللقاء النهائي بينما إلا في المقبرة، عندما يتلقى «يوسف» نعيها، فيسارع إلى حضور جنازتها في بداية التسعينيات من القرن الماضي، إذ يلتقي رفاقه القدامى باستثناء «كريستوف» الذي ظل يحمل له حقدًا دمويًا دفينًا منذ اكتشف حب خطيبته «إميلي» له قبل بداية الثورة، وظل يتردد حتى آخر لحظة، ثم يلحق به وهو على سلم الطائرة عائدًا إلى الجزائر، حيث يلقي بنفسه في حضنه متناسيًا حقبًا طويلة من الكراهية المتبادلة.

(32) George Balandier, La situation coloniale, Approche théorique, *les Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11 (1951), pp. 44-79.

وهكذا تتولى رمزية الفعل في هذا السياق خطابًا متعاليًا عن التسامح، ونسيان الأحقاد، وبداية تاريخ مشترك بين هويتين مستقلتين بكرامتيهما المحفوظة، من خلال قراءة الفاتحة على قبر «إميلي»، وتجاوز «كريستوف» لأحقاده القديمة، وقد ظل شامخًا بأنفه، مترعًا بالكراهية والحقد، ممثلاً للغطرسة الاستعمارية، وقوتها العسكرية، ودوافع الهيمنة، ولا سيما أنه اندفع مبكرًا إلى الالتحاق بالجيش الفرنسي دفاعًا عن مستعمرة الجزائر، وحفظًا للنظام الكولونيالي القائم بتقاليده وجرائمه وروحه العدائية المقصية للآخر، وظل كارهًا لـ «يونس» لانتمائه الثقافي المغاير، وهويته المختلفة، وناقمًا على «جوناس» لولع حبيبته/ إميلي/ فرنسا به؛ ما جعل الضغينة مضاعفة، والحقد الدفين عصيًّا على الزمان، ما يربو على ربع قرن كامل.

بهذا الختام المتفائل يوحي النص بمقولته الأساس، وينجز معناه الذي تولت الحبكة والشخوص والأفضية، في سياق التخييل العام، بتلوين أطرافه الحكائية تلوينًا مواربًا، لا يفصح كل الإفصاح، ولا يخفي كل الإخفاء، بل توسل الترميز والمحاكاة التخييلية التاريخية لقراءة خريطة الصراعات الثقافية التي اعتملت في مرحلة تاريخية التحمت فيها هويتان وثقافتان، لم يكن هناك ما يجمعهما قبل اللقاء الاستعماري القديم، لكنهما أصبحتا، بحكم التجربة المشتركة، تتوفران على تاريخ مشترك، يحتم، بما أبقى من وشائج ثقافية، لونًا جديدًا من الحميمية والصحبة الحسنة المراعية للحقيقة التاريخية الجديدة، القائمة على هويتين مستقلتين، يتحتم عليهما، بحكم السيرورة الحضارية التي أخذتها طبيعة التاريخ المعاصر أن تحدثا القطيعة مع تجربة الماضي المريرة، وتتصالحا وتفتحا الأحضان للمستقبل.

هذه بالتقريب مقولة النص الأساس التي تفسر جوهريًّا سر الاحتفاء الفرنسي به، في أوساطه الأدبية والسينمائية على السواء، مقولة قوامها الغض من مأساة الماضي وجراحه التي ما تزال غائرة في الذاكرة الوطنية، والرقص على المعزوفة الصهيونية المتغلغلة في الأوساط الثقافية والإعلامية الفرنسية التي تجعل المكون اليهودي(33) راسخًا في الخريطة العرقية لبلدان الشمال الأفريقي من جهة، والإنشاء الأدبي الجديد الذي يصور الشخصية اليهودية(34)، خلاف الآداب العالمية الكلاسيكية، تصويرًا يضبط نبرة العزف الإنساني على النبل والكرم والأصالة وسواها من المعاني الراقية من جهة أخرى.

تمثيل الهوية

عمد الناصّ إلى ترسيخ الانتماء الثقافي المغاير للعم الوطني مبكرًا، إذ بدا العم، على الرغم من تكوينه الفرنسي، وتخرجه في الجامعة الفرنسية، وزواجه من «جرمين» الفرنسية، محافظًا على القيم الجزائرية الأصيلة، التي بدت في لباسه وشكله أولاً، إذ وصفه النص عبر عينَيِ الطفل «يونس» في أول لقاء له

(33) نشير هنا إلى إغفال الدوائر الصهيونية قانون «كريميو» الذي أصدرته الإدارة الاستعمارية أواخر القرن التاسع عشر، والذي تمنح بموجبه الجنسية الفرنسية ليهود الجزائر، مخرجة إياهم من قانون «الأهالي Les indigènes» الذي أصبح مقتصرًا على الأهالي من الجزائريين عربًا وبربرًا، ما يجعل من الإلحاح في مسألة اليهود الجزائريين مصادرة على المطلوب بحكم القانون السالف، الذي أخرجهم بالقوة من حيز «الجزائرية» إلى «الفرنسية» حكمًا ترتب عليه الطرد الذي نال الفرنسيين غداة الاستقلال.

(34) نلفت الانتباه هنا إلى الصفات الإنسانية الراقية التي ألحقها الناصّ بـ «سيمون»، الشخصية اليهودية الوحيدة في النص، والتي بدت أقرب الأصدقاء إلى البطل في بعديه الثقافيين معًا؛ «يونس» الجزائري، و«جوناس» الفرنسي.

به، بعد النزوح من الريف إلى المدينة: «رجل طويل نحيل، مشدود في طقم من ثلاث قطع، وطربوش أحمر فوق رأسه الأبيض، عيونه زرقاء وفوق ثغره الرفيع شارب رفيع»(35)، ووصف انخراطه في النضال الوطني السلمي حتى تعرض للاعتقال والتعذيب الذي أجبره على الهرب من الشرطة الاستعمارية التي اجتهدت في توظيفه للتجسس على رفقائه في النضال، وبين اتساع ثقافته وحدة وعيه بالقضايا المتعلقة بالأمة العربية والإسلامية من خلال قراءاته في فكر مالك بن نبي وشكيب أرسلان، واشتراكه في المجلات المعروفة بمناهضتها للاستعمار، بما يظلل الخلفية الاستعمارية بمقومات هوية أخرى لها حضورها ومقوماتها الخاصة المغايرة، على الرغم من الإقصاء الحاد والتشويه العميق الذي تتعرض له تحت الاستعمار، وعلى هذا الأساس استدعى العم الفتى إلى خلوته الحميمة بمكتبه وراح يزرع، بلطف وذكاء، مقومات هويتهما المغايرة التي توشك على الاندثار في محيط الاستعمار وثقافته المهيمنة، وقد بدت «الخصومة» الثقافية التي أفضت إلى الثورة لاحقًا مع الموقف العدائي السلبي الذي وقفه الجد من زواج ابنه من «جرمين»، على الرغم من استسلامه للأمر المحتوم في النهاية كما لو كان قدرًا لا رادّ له، في سياق الضعف والاستعمار والانكسار والأوبئة التي جرفت غلال البادية، والأمراض وسطوة المستعمرين على الأراضي الخصبة، وفق خطة ممنهجة أريد بها كسر الكرامة الإنسانية أولاً، ثم الاكتساح الثقافي ثانيًا.

تولى العم مهمة الإفضاء بهذا الجانب المعتم من التاريخ في جلسة «تربوية» حميمة مع الطفل «يونس»: «لقد أنقذتني الراهبات (من الجهل وبؤس الريف)، ودام الأمر سنوات طويلة تكللت بحصولي على البكالوريا، وقد وافق جدك الذي أنهكته الديون والأوبئة على أن يدفع أقساط دراستي للصيدلة، كأنه أدرك أن حظوظي في النجاح في الحياة هي مع الكتب وليس مع دائنيه، وعندما التقيت جرمين في كلية الكيمياء التي كانت تدرس بها البيولوجيا، لم يعترض جدك على قراننا، رغم أنه بدا لي كما لو أنه قد وضع عينه على ابنة عم أم ابنة ما لأحد حلفائه، وعندما تخرجت سألني عما أنتوي فعله بحياتي، فأخبرته بقراري بفتح صيدلية والاستقرار بالمدينة، اكتفى بإيماءة من رأسه دون أن يفرض علي أية شروط، وهكذا اشتريت هذا البيت وهذه الصيدلية [...] جدك لم يزرني مطلقًا بعدها، حتى يوم زواجي من جرمين»(36).

يبين المقبوس على نحو ما، بإيقاعه الدقيق، وخطواته المحسوبة، آليات الدفاع الذاتي التي لاذ بها الأب، سواء بالموقف العدائي السلبي لزيجة ولده، ولاستقراره بالمدينة، أو بموافقته على انتهاج سبيل آخر في الحياة لم يعد السبيل القديم كفيلاً بتحقيق التوازن والاستمرارية القديمة فيه، فالأوبئة الفتاكة، ومحاصرة الملاك الصغار والكبار بالضرائب، وإقحامهم في مضايق الرهن والدين، والقوانين الجائرة التي سنتها الإدارة الاستعمارية خدمة للأوروبيين واضطهادًا للأهالي، كلها عوامل اجتمعت لتعجل بانقراض هذه الطبقة الثرية من ملاك الأهالي، ودفعهم إلى النزوح إلى المدن، والاستقرار على هوامشها، واحتراف المهن الحقيرة التي تتعالى عليها اليد العاملة الأوروبية، ومن ثم الاستقرار النهائي

(35) Khadra, *Ce que le Jour doit à la Nuit*, p. 13.

(36) Ibid., p. 40.

في قعر المجتمع، والارتكاس في الجهل والتخلف والفقر والمرض، على النحو الذي نمطه الناصّ في فضاء عشوائية «جنان جتو» التي عرضنا لها في مستهل هذه القراءة.

من أجل ذلك لم يتخلف العم، وهو يرى انحدار «يونس» الأكيد صوب الالتباس الكلي بالهوية الفرنسية المهيمنة، بتأثير المدرسة وزوجته «جرمين»، من تنبيهه إلى الهوية الأخرى التي تكاد تمحى تحت طائلة التهميش والنسيان، هوية الآباء والأجداد، وتاريخهم العائلي المجيد: «ذات مساء، وبينما كنت ألهو في أروقة البيت، دعاني عمي إلى اللحاق به في مكتبه [...] أجلسني فوق ركبتيه ووجه نظري نحو صورة معلقة بالحائط، وقال لي: لا بد أن تعرف شيئًا يا ولدي، إنك لم تسقط من شجرة، هل ترى هذه المرأة على الصورة؟ أحد الجنرالات أطلق عليها اسم جين دارك، أرملة غنية جدًا، ومتحكمة بقدر ما كانت غنية، اسمها لالا فاطنا، تمتلك أراضي واسعة جدًا، أوسع من بلد بحاله، قطعان بقرها تملأ السهول، وكان وجهاء النواحي يقبلون يديها، ويلعقون كفها، وحتى ضباط فرنسا كانوا يتملقونها، يحكى أنه لو أن الأمير عبد القادر كان عرفها، لكان استطاع أن يغير مسار التاريخ. انظر إليها جيدًا يا ولدي، هذه المرأة، هذه الأسطورة، كانت جدتك»[37].

وهكذا، عن طريق الصور المعلقة على جدار المكتب، وعن طريق الحكايات الماضية، يتمكن العم من استدعاء التاريخ الموازي المهمش، بل التاريخ الأصلي لذاكرته وذاكرة أرضه، ويعرف الفتى، مشروع الذاكرة الصغير، بأن له تاريخًا مغيبًا، وأنه سليل آباء فاضلين، وأجداد أبطال شجعان، وأن لهذه الأرض تاريخًا غير التاريخ الذي يتعلمه في المدرسة[38]، وعن طريق آلية الصورة وتفاصيلها التي أثثت المكان المعاصر بأمكنة تاريخية قديمة، وركزت على الجدران كثافة تاريخ يستعصي على النسيان، كما لو كان طرسًا[39] خارقًا تتراكب فوقه الكتابات، جديدها فوق قديمها، من دون أن تفقد الكتابة الأولى تفاصيلها وخطوطها ومضامينها، كما لو كانت وشمًا على ذاكرة الزمن نفسه.

وهكذا يتعرف الفتى إلى أعمامه وأجداده، وقد كان فيهم العالم والفقيه، والمهاجر، والمحارب، ويعرف خصوصًا أن عمه انتهى صيدليًا بالمصادفة البحتة، فقد أعجز مرضه والده، وأعجزه أن يجد له العلاج بالطرائق الشعبية الموروثة، ولما رآه يحتضر بين يديه، اضطر إلى أخذه إلى المستشفى حيث عالجته الراهبات وأدخلنه المدرسة بعد تماثله للشفاء. كان العم يروي خلفيات المصادفات التي أسلمته إلى المدرسة ومن ثم إلى الثقافة الفرنسية بنبرة أسف وتندم شبيهة بالاعتذار، كما لو أنه خان تاريخ عائلته ووطنه، وبرغبة عارمة في غرس الانتماء في مشاعر الفتى الغضة.

---

(37) Ibid, p 40.

(38) نشير في هذا السياق إلى ما كان يتعلمه الجزائريون في المدارس الفرنسية، من أن أجداهم هم الغاليون، بالعبارة الفرنسية nos ancêtres les gaulois التي كانت مناط عملية الإدماج التي نادى بها الفرنسيون في ذلك الوقت، إلغاء للتاريخ الأصلي للشعوب المستعمرة، وهي العبارة التي ما زالت إلى يومنا هذا تلخص - في الخطاب الفرنسي المعاصر - سياسة الإدماج المنتهجة مع المهاجرين العرب والمسلمين، إذ تناقلت وسائل الإعلام الفرنسية بكثير من السخرية ترديد الرئيس الفرنسي السابق، نيكولا ساركوزي، لهذه العبارة، وهو المهاجر المجري، فما كان عليه إلا أن رد بالقول: «حتى لو كنت مجريًا، فإنه في اللحظة التي حملت فيها الجنسية الفرنسية، يصبح فيها الغاليون هم أجدادي».

(39) نستعمل هذه اللفظة هنا مقابلًا لمفهوم Palimpseste الذي كرسه الناقد الفرنسي جيرار جنيت.

لكن الفتى سرعان ما ينتبه في سياقات مخصوصة إلى عدوانية الخطاب الاستعماري وعنصريته وانتهاكاته لهويته الأخرى المقصية خلف التهميش والنسيان والتحقير، على الرغم من أن الناصّ لم يول تخييل هذا الجانب من الممارسة الاستعمارية جهدًا كبيرًا، واكتفى بما يتوافق مع سيرورة السرد، وما جرته إليه بنيته السردية وألزمته بإيراده الحين بعد الحين، في مواقف معدودة، ومناسبات قليلة، ألغت، بكيفيةٍ ما، حدَّتَه المعروفة التي أوردتها الخطابات الأخرى في سياق استعماري إقصائي عنصري وغير إنساني.

لعل ما يتعرض له الفتى في مراهقته المبكرة، وفي ما يتعلق بعاطفة الحب التي اشتملت عليه وتخللت كيانه، وما تأدى إليه في النهاية من رفض، كان حاسمًا في تفتيق وعيه بالاختلاف الجوهري الذي تقوم عليه مدينته الصغيرة على الرغم من الهدوء الشفيف المنتشر على نواحيها كالسراب؛ إذ هجرته حبيبته «إيزابيل» فجأة ومن دون مقدمات، كانت حبيبة الطفولة والمراهقة، وصاحبة القبلة الأولى، ورعشة الحب الأولى، وخفقة القلب المبكرة، كانت تقول له إنه أميرها، وإن كيانه لا بد أن يكون في الحياة الماضية أميرًا أو ملكًا أو نبيلاً عظيمًا، أو أي شيء يخلب اللب ويسحر الفؤاد، لكنه عندما يسعى وراءها ليعرف سبب الهجران تقابله بوجه مكفهر، وسحنة مشمئزة، وتصرخ في وجهه: «كذاب [...] لا أريد أن أراك مجددًا [...] لماذا؟ [...] لماذا كذبت علي؟ [...] اسمك يونس، يو...نس [...] فلماذا قلت لي إن اسمك ’جوناس‘؟»[40]، وعندما يعلمها بأن الكل يدعوه «جوناس» ويسألها: ماذا يغير في الأمر أن أُدعى «يونس» أو «جوناس»؟ ترد بقسوة: «هذا يغير كل شيء، كل شيء. لسنا من عالم واحد يا سيد يونس، وزرقة عينيك لا تكفي، هل نسيت أنني من عائلة ’روسيليو‘؟ هل تتخيل أنني يمكن أن أتزوج عربيًا؟ أفضّل الهلاك على ذلك»[41].

كانت هذه الخصومة أشبه بالصفعة المدوية التي طاشت بلب الفتى، فقد ردته إلى الوعي بحقيقته المغيبة تحت مظهره الأوروبي المتنور، واكتشف فجأة أن الاسم والمظهر وحدهما لا يكفيان، وأن الذات الاستعمارية ذات عنصرية من حيث الماهية، ومتعالية من حيث الثقافة، ومهيمنة من حيث الوجود والهوية، وأنه يحمل في دمائه الخطيئة الأولى التي تبيح للآخر الوافد ممارسة التهميش والإقصاء والإلغاء، وأن ثقافة التنوير والحضارة التي برر بها الغزاة جرائمهم الاستعمارية ما هي، عند إمعان النظر، إلا تبريرٌ واهٍ لدوافع أقرب إلى الغريزية منها إلى الوعي الحضاري، وأدنى إلى الروح البدائية الأولى منها إلى السلم والأخوة الإنسانية، ما يجعل من الرفض الذي تعرض له رفضًا لأمة بأسرها، رفضًا لدم مخصوص، وهوية مخصوصة، وكينونة متفردة، رفضا لـ «يونس» العربي وليس لـ «جوناس» الأوروبي، وإن كانا في الحقيقة هوية واحدة، فإن التكوين الوراثي في الأول هو ما يعطي للقضية بعدها العنصري البغيض.

جاء هذا التصريح العنصري على لسان الفتاة فارقًا في سياق النص، مخالفًا للممارسات العنصرية

(40) Khadra, *Ce que le Jour doit à la Nuit*, pp. 64-65.

(41) Ibid., p. 65.

التي كشف الناصّ مضمراتها في سياق الخطاب بأشكال مواربة وغير معلنة، على نحو ما عاشه «عبد القادر»، رفيق «يونس» في المدرسة الابتدائية عندما أهمل إنجاز واجبه المدرسي: «لماذا يا سيد عبد القادر؟ لماذا لم تنجز واجبك؟ سأل المعلم، وعندما لم يحصل على جواب، توجه إلى الفصل كله: هل فيكم من يستطيع أن يخبرني لماذا لم ينجز عبد القادر واجبه؟ دون أن يرفع موريس إصبعه، أجاب بالقول: لأن العرب كسالى يا سيدي»[42].

واضح أن إطلاق توصيف «العرب» على الأهالي، هو في واقع الأمر توصيف قيمي أكثر منه طائفيًا، لأنه يشتمل في إطلاقه على المكونات العرقية كافّة المكونة للنسيج العرقي للمجتمع الجزائري: البربر بطوائفهم، والعرب، والأعراق الأفريقية الزنجية وغيرها، ما يجعل منه مرادفا لـ «المسلمين» الذي يشكلون مئة في المئة من ذلك النسيج العرقي والاجتماعي، وإطلاقًا ثقافيًا بالدرجة الأولى، يوصف به ما تعاديه الثقافة الغربية وتحاصره وتعمل على اجتثاثه، وتكرس قواها الاستعمارية كافّة، الخشنة واللينة؛ للقيام بمهمة المحو للسابق، ثم زرع اللاحق[43]، وهي لن تتمكن من ذلك ما لم تقم بزرع بذور الشك في المورث، سواء عبر الانتقاص منه، أو عبر تهميشه وإقصائه، أو عبر مطاردته واجتثاثه، وهي أطوار مختلفة من أشكال الإقصاء تولت الثقافة الاستعمارية ممارستها في مختلف المجالات، بدرجات متفاوتة من العنف والليونة، بحسب المقامات، والأوضاع، ودرجة التأثير في المشروع الاستعماري ككل، لعل أهمها هذا الجانب الذي تولى النص الكشف عن آليته القائمة على تبرير الاستعمار بدعوى عجز «العرب» وكسلهم وتخلفهم عن القيام بمهمة إعمار الأرض، وإنتاج الحضارة، وتوسيع المدينة، والدفع بالإنسانية إلى قمم التطور، خلاف الحضارة الغربية التي جاءت أصلاً لزرع هذه القيم وتفعيلها، بما يتوفرون عليه، وتتوفر عليه تركيبتهم العنصرية العميقة من مقومات الإنسان الفائق.

وقد عقد الناصّ صفحات طويلة في الرواية[44] لتسريد هذه الرؤية الاستعمارية التي تقوم، في جوهرها، على الحق في الأرض التي عمروها واستثمروها، وشقوا طرقها، ومهدوا سبلها، لأنها كانت أرضًا بورًا يملكها أناس كسالى عاجزون، وقد تولى المستعمر «جامينيز سوزا» التعبير عن اللاوعي العميق الذي تنطلق منه هذه الرؤية، سواء بتأكيد الحق في الأرض، أو بإلغاء أحقية الأهالي فيها على الرغم من الانتماء التاريخي والجغرافي، بالاستناد إلى الموقف العنصري من «العرب» ومن الرؤية الشائعة التي كونتها الآلة الاستعمارية منذ البدء لتبرير جميع الانتهاكات الإنسانية والأخلاقية، وعلى هذا الأساس، راح يعدد لـ «يونس» المجهودات الجبارة التي كرستها عائلته لتؤسس إمبراطوريته الكبيرة من الحمضيات الممتدة على مرمى البصر في أطراف المدينة: «عندما وقع جدي الأعلى في حب هذه

(42) Ibid., p. 47.

(43) يكفي النظر في كتب التاريخ لإدراك الجهود الجبارة التي بذلتها الإدارة الاستعمارية في سبيل القضاء على مقومات الهوية الجزائرية المكونة أساسًا من ثنائية العربية والإسلام، إذ سيفاجأ الناظر بالجهد الجبار المبذول في هذا الاتجاه، والذي مُنيَ في النهاية بفشل ذريع، وظل المجتمع الجزائري مسلمًا في كليته، متعلقًا بلغة دينه وتقاليده وثقافته الموروثة، على الرغم مما تخلل لغته الدارجة بحكم الخضوع الطويل للغة المستعمر، من لكنة ولحن وحضور مكثف للمفردات الفرنسية المعبرة عن أدوات المدنية الحديثة وأشيائها على وجه الخصوص.

(44) Khadra, *Ce que le Jour doit à la Nuit*, pp. 154-155.

الحفرة الميتة من الأرض، كان متأكدًا أنه سيموت قبل أن يستفيد من خيراتها، عندي صور في البيت تبين كيف أنه لم يكن في هذه النواحي ولا كوخ حقير، ولا شجرة، ولا بقايا دابة نافقة، لكن ذلك لم يثن جدي عن هدفه [...] لقد ثنى أكمامه، واتخذ من أصابعه العشرة أدوات العمل التي يحتاجها، وراح يزيل الأعشاب الضارة، ويصلح الأرض، حتى تورمت يداه وعجزتا عن تقطيع الخبز. كانت حياته شقاء في النهار وعذابًا في الليل ومحنة مع كل فصل، ومع ذلك فإن جدي وأهله لم يستسلموا، ولا للحظة واحدة، بعضهم تهاوى من المجهودات فوق الإنسانية التي بذلها، بعضهم قضت عليه الأمراض، لكن لا أحد منهم شك في فائدة ما هو بصدد القيام به ولو للحظة واحدة، وبفضل عائلتي يا سيد يونس، بفضل تضحياتها وإيمانها، هذه الأرض المتوحشة أصبحت أليفة، وجيلاً بعد جيل، نمت لتصبح حقولاً وبساتين، كل الأشجار التي ترى حولنا تحكي فصلاً من حكاية أجدادي، كل برتقالة تعصرها تعطيك قليلاً من عرق جباههم، وكل رحيق يفوح برائحة حماستهم»[45].

وفق هذه النبرة الحماسية توالت الخطب الممسرحة لتبرر الوضع الاستعماري القائم، وتسخر من بوادر الثورة التي توالت ضرباتها في طول البلاد وعرضها، وفي خلفية الخطاب الطويل كله الذي توالى عارضًا جهد المستعمرين وحماستهم وإيمانهم بمشروعهم الاستعماري، تنتصب الفكرة الاستعمارية الأولى التي سوغت الجرائم كافة، قديمًا وحديثًا، والمتمثلة في «دونية» الآخر، وحقارته، وعجزه وكسله، وارتكاسه في مستوى إنساني دوني غير قادر على النهوض إلى أفق الإنسان الأوروبي الوافد في مهمة التنوير والتمدين، على نحو ما قام به في أميركا وأستراليا ونيوزيلندا وغيرها من بقاع الأرض التي استوطنها، ودجنها، واستخرج خيراتها، وأسس فيها مدنيات راقية، لكنه يتناسى دائمًا، على نحو ما، تناسيَ المستعمر الذي أسلفنا خطابه، الوجه الآخر للزحف الغربي، والمصير القبيح الذي انحدرت إليه الشعوب الأصلية، من إبادة، واستعباد، وامتهان، واستئصال للروح الأصلي وثقافته وقيمه وتقاليده، بما استتبع ذلك من تهميش وإحباط واستلاب، تبدو آثاره جلية في مختلف البلاد التي عرفت الاستعمار[46]، أو تلك التي استقر بها الإنسان الغربي إلى الأبد.

المراجع References

العربية

بوفيه، بول (محرر). **الحق يخاطب القوة: إدوارد سعيد وعمل الناقد.** ترجمة فاطمة نصر. سلسلة كتاب سطور. القاهرة: د.ن.، 2001.

---

(45) Ibid., p. 155.

(46) نشير هنا إلى المصير القاتم الذي انتهت إليه الأقليات العرقية في البلدان التي استوطنها الأوروبيون، سواء الهنود الحمر في أميركا، أو «الأبوريجان» في أستراليا أو غيرهم، فهي، على ما بينت الاستطلاعات المصورة والأشرطة الوثائقية، قد استقرت في قاع المجتمعات الجديدة، متشبثة ببقايا من تقاليدها القديمة التي يزيد تاريخها على الآلاف من السنين، وبقيت في المنزلة بين المنزلتين، لا تقاليدها ومنظومتها الاجتماعية القديمة حفظت، ولا استطاعت أن تندمج في النسيج الاجتماعي الجديد كل الاندماج، وبقيت عرضة للأمراض المتفاقمة، والمخدرات، والانحرافات بكل صورها.

الخضراوي، إدريس. **الرواية العربية وأسئلة ما بعد الاستعمار**. القاهرة: منشورات رؤية، 2012.

عظيم، فردوس. «ما بعد الكولونيالية». ترجمة شعبان مكاوي. مجلة **أوان**. العدد التاسع (2005).

الأجنبية

Balandier, George. «La situation coloniale, Approche théorique.» *les Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11 (1951).

Khadra, Yasmina. *À quoi rêvent les loups*. Paris: Pocket, 2000.

________. *Dieu n'habite pas La Havane*. Paris: Julliard, 2016.

________. *Ce Que Le Jour Doit À La Nuit*. Paris: Julliard, 2008.

________. *Les Agneaux du Seigneur*. Paris: Pocket, 1999.

________. *Les Hirondelles de Kaboul*. Paris: Pocket 2004.

________. *Les Sirènes de Bagdad*. Paris: Pocket, 2006.

________. *L'Attentat*. Paris: Pocket, 2011.

________. *La Dernière Nuit du Raïs*. Paris: Julliard, 2015.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

التأريخ العربي وتاريخ العرب كيف كُتب وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة

يضم هذا الكتاب البحوث والدراسات التي حُكمت في المؤتمر التاريخي الثالث الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في بيروت، بين 22 و24 نيسان/أبريل 2016، بعنوان "التأريخ العربي وتاريخ العرب: كيف كُتب وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة". وهدف المؤتمر إلى البحث في احتمال كتابة تاريخ العرب، بناء على الأسئلة التي يمكن طرحها من زاوية نظر المؤرخ المعاصر، بدءًا بالسؤال: هل من تاريخ للعرب وحدهم، وهل من تاريخ واحد للعرب، ونهاية بأسئلة التحقيب. تطرح هذه الأسئلة بالطبع من زاوية نظر التأسيس لأمة عربية، ومن زاوية نظر الدولة العربية بعد الاستقلال، وأخيرًا من زوايا نظر نقدية أخرى، رصدها هذا المؤتمر وناقشها، مع أخذ النهضة التي شهدتها الكتابة التاريخية العربية، بدءًا من عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، واتسمت باستخدام مناهج البحث التاريخي الحديث.

طلعت فراج | Talaat Farrag*

مراجعة كتاب: الاستغراب العربي: صور أميركا في الشرق الأوسط لعيد محمد

Book Review: *Arab Occidentalism: Images of America in the Middle East* by Eid Mohamed

عنوان الكتاب في لغته: *Arab Occidentalism: Images of America in the Middle East*

المؤلّف : عيد محمد Eid Mohamed

تاريخ النشر : 2015

الناشر : I.B. Tauris & Co Ltd

عدد الصفحات : 320 صفحة.

تمّ كما هو الحال في المصطلحات الناشئة، لا يزال مصطلح الاستغراب مثيرًا للجدل في العالم العربي، نظرًا إلى عمومية اللفظ الذي يجمع في ظلاله أفكارًا متنوعة تبلغ حد التناقض. وبتتبع النقاشات المعاصرة حول المصطلح، يبدو تباين ردّات الأفعال نتيجة للاختلاف في النظرة إليه أو في استقباله. فهناك من يتبنى المصطلح باعتباره وسمًا لخطاب مناهض للاستشراق الغربي الذي حصر العالم العربي في دائرة الاستلاب أو اللافعل، ومن ثم باعتباره تأسيسًا لنظرية جديدة يكون فيها الشرق فاعلاً، ومعبرًا عن ذاته وناقضًا للصورة النمطية المنسوبة إليه ظلمًا على يد المستعمر الغربي، وأيضًا ناقدًا للدراسات والنظريات المعرفية الغربية في كافة المجالات. وعلى الجانب الآخر، يرفض بعض الكتاب العرب هذا المصطلح باعتبار معناه اللغوي «الناقص»، وهو الميل نحو الغرب انبهارًا بثقافته ومعارفه والقبول بقيمه المختلفة مع قيمنا الشرقية، والمتعارضة معها أحيانًا.

لذا، يمثل الكتاب الحالي محاولة نقدية متوازنة لمظاهر للاستغراب العربي، متمثلة في الحالة المصرية في الأغلب، تتضمن تعقيدات التصور والصورة في العالم العربي فيما يتعلق بالآخر الغربي. وهنا يتفق الكاتب مع منظور المفكر

* دكتوراه الأدب المقارن، وباحث مشارك بمشروع الهويات العابرة للثقافات بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

PhD in Comparative Literature; Research Associate, Transcultural Identities Project, Doha Institute for Graduate Studies.

الراحل حسن حنفي، في كتابه **مقدمة في علم الاستغراب**، المختص بأهمية مبادرة الباحث العربي إلى فاعلية تقديم معرفة موضوعية عن الشرق؛ تناقض المعرفة غير الموضوعية التي رسختها النظرية الاستشراقية والمبنية على منظور استعلائي، كان المفكر الكبير إدوارد سعيد أبرز ناقديه وناقضيه. ومن هذا المنطلق، يمثل تيار الاستغراب مقاربة معرفية تهدف إلى التغلب على شعور العرب بالنقص أو بالدونية أمام الغرب (كما يشير إلى ذلك حسن حنفي في الكتاب سالف الذكر فيراها عقدة تاريخية بين الأنا والآخر)، ومجابهة المركزية الغربية المهيمنة معرفيًّا، حتى على الفضاءات المعرفية العربية. وفي هذا الإطار يمثل الكتاب الحالي تحولًا في النظرة إلى الغرب/ الولايات المتحدة، لا كذات دارسة، ولكن كموضوع مدروس. ويتضمن ذلك استعادة الصوت العربي في التعبير عن الهوية العربية ذاتها ورؤيتها للآخر الغربي، في ظل عملية تفاوض ثقافي تعددي متوازن، يحوي نقدًا موضوعيًا واعيًا للأنا والآخر على السواء، تجاوزًا للصور النمطية المبنية على رؤى أحادية غارقة في الرفض/ الإقصاء أو الاستلاب/ الافتتان.

مثل سالفَيْه **التمثيلات العربية للغرب: المواجهات بين الشرق والغرب في الأدب الروائي العربي** لرشيد العناني، و**أميركا في مرآة عربية: صورة أميركا في أدب الرحلات العربي** لكمال عبد الملك، يتسم كتاب عيد محمد **الاستغراب العربي: صورة أميركا في الشرق الأوسط** بالجدة في استعراضه لتمثلات الصورة الذهنية العربية عن الولايات المتحدة الأميركية، في المنتج الثقافي والأدبي العربي، وفي تركيزه على مصر حالة للدراسة. وبينما يعالج كتاب رشيد العناني مظاهر التمثيل أو التصوير الروائي العربي للغرب في المراحل الثلاث؛ ما قبل الاستعمار، والاستعمارية، وما بعد الاستعمار، ويتقصى كتاب كمال عبد المالك صورة أميركا في السرديات العربية، وخاصةً التي يقدمها أدب الرحلات العربي أو أدب المغتربين العرب، فإنّ عيد محمد يقدّم دراسة نقدية ثرية عن مفاهيم العرب، ممثلين في المصريين، للغرب أو رؤية العربي/ المصري للغربي ممثلًا، بدرجة كبيرة، في الأميركي خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، والذي تخلل أحداث 11 سبتمبر 2001 وثورات الربيع العربي، وفي القلب منها ثورة 25 يناير 2011، من خلال استعراض طائفة متنوعة من الأعمال الأدبية والفكرية والصحافية، في محاولة من الباحث لتسليط الضوء على المنتجات الأدبية والثقافية العربية الناقدة والناقضة للاستشراق الغربي، من خلال تأكيد الحضور العربي الفاعل في إنشاء الصورة الذهنية عن الغرب وتمثيلها في العقل العربي، أو ما اصطلح على تسميته بـ «الاستغراب العربي». وتكمن أهمية الكتاب في إدراك الباحث فخّ الثنائيات الجامدة، من خلال نقده للصورة النمطية عن الغرب والبادية في بعض الكتابات العربية، وتجاوزه إياها، من خلال تقديم نقد موضوعي للرؤية العربية للولايات المتحدة (الغرب)، والتي تشوبها المواجهة القلقة، والمتراوحة بين الانبهار بالقيم الغربية والرفض لهيمنة الغرب الإمبريالية.

وترتكز تلك الدراسة على أهمية «النقد الذاتي» الواعي الرامي إلى مجابهة كل صور التسلط والهيمنة الطاغية، وهو ما كان يراه إدوارد سعيد الدور الأساس للناقد، وما كان يمثل حافزًا للباحث عيد محمد الذي ألهمته تجربة صعود الرئيس أوباما سدة الحكم في أميركا، ثم ثورات الربيع

العربي، للبحث عن رؤى تعددية تجسر الهوة بين الثنائيات الجامدة، المحكومة بالجهل بالآخر والمنحصرة بين قطبي الاستيعاب والرفض، والتي مثلت عائقًا لنهضة عربية مأمولة، تفيد من منجز حضاري غربي (في ثوب الحداثة)، من دون أن تخضع لهيمنته السياسية ومغالطاته الاستشراقية. كما تمثل الدراسة حلقة في سلسلة النقد الذاتي الواعي التي حمل لواءها أكاديميون مرموقون، كالراحل عبد العزيز حمودة الذي شكلت مراياه المحدبة والمقعرة تأصيلاً لعملية نقد ذاتي واع باتجاه تأسيس «نظرية نقدية عربية»، والناقد كمال عبد الملك الذي يسعى في أعماله لبناء أرضية مشتركة بين الشرق والغرب، في تجاوز للصور النمطية والرؤى الأحادية.

ولا شك في أن تلك الكتابات النقدية تشترك في وعيها بميزات عملية التمثيل وقيودها representation، والتي على الرغم من أهميتها في إضفاء نوع من الفاعلية في إنشاء الصور الذهنية أو تقديمها؛ فإنها لا تُمكِّن من الإحاطة الكاملة بجوانب القضية الممثَّلة، وهذا القصور في التمثيل يبدو جليًا في تصو(ي)ر المستشرقين للشرق، وهو ما دفع إدوارد سعيد إلى تقديم كتابه **الاستشراق** الذي أسس فيه لمنهجه في النقد الثقافي، وكشف فيه أوجه التناقض والقصور للصور التمثيلية للشرق في الكتابات (الأدبية) الغربية، وفساد المغالطات النمطية الاستعمارية الثابتة والسائدة، من كون الاستعمار الغربي ضروريًا لمساعدة الشرق على التحضر وكون المستعمِر الأوروبي «المتحضر» متفوقًا على المستعمَر الشرقي «المتخلف».

وفي إطار سعي الكُتّاب العرب لعرض الصور التمثيلية الشرقية للغرب، جبرًا لثغرة لم يعالجها إدوارد سعيد في نقده للاستشراق، يمثّل كتاب **الاستغراب العربي**، مساهمة لافتة بالتركيز على الحالة المصرية من خلال رصد تصو(ي)ر مجموعة منتقاة من الكتاب المصريين للولايات المتحدة/ الغرب، في أعمالهم الأدبية، أو السينمائية، أو كتاباتهم الصحافية، عقب أحداث 11 سبتمبر، ثم غزو العراق، وحتى قدوم الربيع العربي. وتتضمن هذه المساهمة تحليلاً نقديًا للخطاب الاستغرابي العربي المناهض للخطاب الاستشراقي الغربي، والداحض حججَه القائمة على الثنائيات المتعارضة، والمبنية على تصورات/ تخيلات الغرب للشرق ومزاعمه الاستعلائية تجاهه، مستشهدًا بطائفة ثرية من المنتجات الثقافية والأدبية التي تنوعت ما بين صور ورسوم كارتونية، وأعمال سينمائية، وروايات وقصائد شعرية لكتاب مصريين، من دون إغفال أعمال بعض الكتاب العرب المقيمين في الولايات المتحدة، وهي المساهمة التي تفرد بها الكتاب عن الدراسات السابقة حول الاستغراب العربي.

ويتألف الكتاب الذي هو صورة منقحة لرسالة الدكتوراه للباحث، من مقدمة وأربعة فصول، ويستعرض الكاتب في مقدمته قراءته النقدية لمنظور إدوار سعيد عن الاستشراق وتسليطه الضوء على عملية «إعادة التدوير» العربية للصور النمطية الغربية عن الشرق، وتحويلها إلى مادة لنقد الغرب ذاته، وكيف أن الخطاب الاستغرابي العربي يعد أحد صور المقاومة الفاعلة للخطاب الاستشراقي الغربي، وكيف شمل هذا الخطاب تمييزًا بين الدور الملهم للولايات المتحدة برئاسة باراك أوباما كـ «أنموذج للتغيير»، أو، بحسب الكاتب، محاولة لفهم العلاقة بين «عصر أوباما» و«عصر الربيع العربي». كما تضمنت المقدمة إشارة إلى الرؤية المتوازنة للأعمال المختارة في

الكتاب، من حيث تركيزها على مظاهر اختلاف الثقافة العربية عن نظيرتها الأميركية، ولكن من دون تجاهل أوجه التشابه الجوهرية، وإلى أنها، في النتيجة، تشغل منطقة وسطًا بين تيارين؛ أحدهما رافض للآخر إلى درجة الإنكار، وآخر منبهر بذلك الآخر إلى درجة الخضوع الأعمى له. إضافة إلى ذلك، يشير الكاتب إلى أن اختياره للحالة المصرية مبني على محورية مصر في العالم العربي وعراقة تاريخها الحضاري، كما أن اختياره للكتابات الأدبية والثقافية ذاتها مبني على شهرتها اللافتة في العالم العربي. وتختتم المقدمة بطرح الأسئلة الرئيسة التي تعالجها الدراسة، وعلى رأسها أنماط تصوير/ تقديم أميركا والأميركيين في الأدب والسينما في مصر بعد أحداث 11 سبتمبر، والموضوعات المركزية في أنماط التصوير هذه، وتأثرها بتمثيل العرب والمسلمين في الأدب والإعلام والسينما في الولايات المتحدة، وخاصة في ظل أحداث جسام، كأحداث 11 سبتمبر، والحرب على الإرهاب، وغزو العراق وأفغانستان، وذلك كله في إطار نزعة الهيمنة الإمبريالية الأميركية، ولكن أيضًا في إطار نزعة عربية لاستيعاب تاريخ الاستشراق والاستغراب، وأيضًا لبناء جسور التفاهم والتواصل البناء بين الولايات المتحدة والشرق الأوسط.

أما الفصل الأول، وعنوانه «الولايات المتحدة في الأدب العربي ما بعد الحادي عشر من سبتمبر»، فيستعرض بالنظر النقدي روايتَيْ **شيكاغو** لعلاء الأسواني، **وطيور الجنوب** لأماني أبو الفضل، وكيف تقدم الأولى صورة للعرب/ المصريين في الولايات المتحدة ورؤيتهم لذواتهم ولوطنهم الأم وللولايات المتحدة التي وفدوا إليها، في إطار سردية مناهضة للسردية الأميركية مركزية النزعة، من منظور العرب الذين تلقوا تعليمهم في الولايات المتحدة، تتجاوز الثنائية المتعارضة بين الهويتين العربية والأميركية والتي رسخها المستشرقون. وهنا يسلط الباحث الضوء على تقديم الروايتين أصواتًا معتدلة مقاومة لفرضية «صراع الحضارات»، وللتصوير الشمولي للأنا وللآخر.

وفي الفصل الثاني، وعنوانه «الولايات المتحدة في الإعلام والحياة الثقافية العربيين»، يناقش الباحث قضية التمثيل/ التصوير ودورها في تكوين الاستغراب، من خلال دراسة حدثين معبرين؛ أولهما رمي جورج بوش بالحذاء على يد صحافي عراقي، وثانيهما انتخاب باراك أوباما رئيسًا للولايات المتحدة، وبيان أثر التنميط وإنتاج المعرفة بصورة تعرقل التفاعل البناء بين الولايات المتحدة والعالم العربي، في محاولة لردم الهوة في فهم «الآخر غير المُمَثَّل». وفي سبيل ذلك، يستعرض الباحث طائفة من الكتابات المختلفة في توجهاتها والمتشابهة، على الرغم من ذلك، في ردة فعلها إزاء الحدثين.

يتبع ذلك الفصل الثالث، وعنوانه «الولايات المتحدة في السينما العربية ما بعد الحادي عشر من سبتمبر»، والذي يناقش فيه الباحث الخطر الناشئ عن القهر والإقصاء والشيطنة على إمكان الحوار البناء بين الولايات المتحدة والعالم العربي، كاشفًا عن الثغرات وحالة السيولة في الصورة التي قدمتها الأعمال السينمائية المختارة للدراسة، وعن مركزية الصراع العربي/ الإسرائيلي، والحرب على العراق، ومشاعر العداء للعرب، في هذه الأعمال، إلى جانب تسليط الضوء على التفسيرات الجديدة التي قدمها صناع هذه الأفلام من منظور «الآخر المقهور»، أملاً في الدفع نحو عالم خال من الحروب والصراعات،

من خلال عرض صورة صحيحة لهذا الآخر بعيدًا من المغالطات التنميطية وسوء الفهم. وقد تضمن هذه التحليل الجوانب الاستغرابية في تلك الأفلام، من حيث تقديمها صورةً نمطيةً مختزلة عن «الآخر» الأميركي كمستعمر في الأساس.

وبعنوان «رد الفعل الثقافي للعرب الأميركيين على أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتداعياتها»، يناقش الباحث نصين أدبيين لكاتبتين عربيتين/ أميركيتين، هما ديوان **رسائل ألكترونية من شهرزاد** لمهجة كهف، ورواية **ذات مرة في أرض موعودة** لليلى حلبي. ففي ديوانها، تنسج مهجة كهف فضاءً تمثيليًا من أسطورة ألف ليلة وليلة للتعبير عن معاناة الأقلية العربية/ المسلمة في المجتمع الأميركي، وعن صوت هذه الأقلية الغائب عن الخطاب القومي في كل من أميركا والعالم العربي، من خلال استلهام التراث العربي، بوصفه معالجًا موضوعيًا في مواجهة أزمة 11 سبتمبر. وللموازنة بين الأصالة والمعاصرة أو الملاءمة بين التراث والحداثة في عملية التعبير عن الذات؛ تلجأ مهجة كهف إلى الربط بين عملية استعادة التراث من خلال أسطورة شهرزاد والدور الرائد في تخليص جنس النساء من سلطوية ذكورية وفي تحرير المرأة.

أما ليلى حلبي، فهي تنشئ لقطة استرجاعية طويلة لتسليط الضوء على أثر الماضي في إثراء الحاضر، وتأكيد الذات خلال المواجهة مع المستعمِر، وأيضًا في تكوين ثقافة هجينة جديدة تشمل الثقافة القومية وثقافة المهجر (لأصحاب الهوية العربية/ الأميركية) وتتجاوز حاجزَيِ التاريخ والزمن، بصفتهما حلًا لأزمة الهوية في واقع ما بعد الاستعمار. وفي هذا الإطار تعتمد حلبي على تراث وطنها الأم لمواجهة حالة الإقصاء والاغتراب التي تعانيها بطلتها في مهجرها.

إن حالة التنوير المعرفي التي يقدمها هؤلاء الكتاب هي التي تبني جسرًا في سبيل تقديم صورة صحيحة عن العرب في الولايات المتحدة والعكس، ومن ثم تمهيد الطريق لعملية تواصل بناءة لكسر ثنائية الشرق/ الغرب، وهو ما يسعى الباحث عيد محمد جاهدًا لتقديمه من خلال دراسة موضوعية للعلاقة الشائكة بين الشرق والغرب. وتتفرد الدراسة في كشف النقد الذاتي للأعمال العربية في قصورها الاستغرابي بتقديم صورة أحادية مختزلة عن الولايات المتحدة إلى جانب نقد أوجه القصور في التمثيل الاستشراقي للعرب والمسلمين عمومًا، وفي تأكيد دينامية عملية التمثيل المتبادل ذاتها وأثرها في تكوين صورة ليست للآخر فقط، ولكن للذات أيضًا، وهذا ما يجعل الكتاب جديرًا بالقراءة، وخاصة في مجالَي الدراسات الثقافية والأدبية، ودافعًا لمزيد من البحث النظري والتطبيقي الخاص بمصطلح الاستغراب حديث الظهور.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

دور المثقف في التحولات التاريخية

يتناول هذا الكتاب عددًا من الأسئلة والإشكالات الأساسية التي تهمّ المثقف ودوره في التحوّلات التاريخية، مثل: أنماط المثقف العربي الحديث والمثقف والتاريخ والتاريخانية والمثقفون العرب والتحوّلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية، والرمزية والسيميوتيقية الجارية في المرحلة الراهنة من عملية التغيّر الاجتماعي في الوطن العربي والعالم، وعلاقة المثقف بالخبير والباحث وأدواره وأخلاقياته وأسئلة التاريخ ذات الصّلة، وتحوّل المثقف العربي في زمن العولمة والتنميط الثقافي، والإشكالية الأبدية لعلاقة المثقف بالسلطة، وتصوّراته ومواقفه وتقاطعاته معها، وعلاقة المثقف العربي بالجمهور والثورة والنضال من أجل الديمقراطية، فضلًا عن أسئلة كثيرة يطرحها بروز المثقف الشبكي، وتحوّلات القِيَم والمعنى في عالم متغير.

في الأصل طُرحت هذه الموضوعات في المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في مراكش - المغرب (19-21 آذار/مارس 2015)

عقيل عبد الحسين | Akeel Abdul-Hussein*

مراجعة كتاب: الملاحم والفتن لابن طاووس[1]

Book Review: Epics and Seditions by Ibn Tawoos

الكتاب	: الملاحم والفتن.
الكاتب	: علي بن موسى بن جعفر بن طاووس.
مكان النشر	: أصفهان.
الطبعة وتاريخ النشر	: الطبعة الأولى، 1416هـ
الناشر	: مؤسسة صاحب الأمر.
عدد الصفحات	: 392 صفحة.

تمثل الملحمة المقتلة العظيمة[2]، طرفاها الخير والشر، ومدارها الزمن المستقبل الذي سيشهد تحولين كبيرين؛ من الإسلام الصافي إلى الكفر، ثم من الكفر إلى الإسلام الصافي، أو بتعبير كتب الملاحم: من العدل إلى الجور، ومن الجور إلى العدل. والملاحم، بهذا المعنى، إسلامية لا علاقة لها بالملاحم السومرية مثل كلكامش، ولا اليونانية كالإلياذة أو الأوديسة، أي إنها محكومة بتصور إسلامي لتبدلات الحياة، وعودتها إلى مُستقَر لها، فيما يشبه نهاية التاريخ الذي نعرفه اليوم عند فرانسيس فوكوياما، وذلك التصور هو الذي يحكم السرد. وهو تصور يتسم بأنه انتقادي سياسي، ينتقد الحكم القائم ويؤلب عليه، ويبقي جذوة المعارضة مشتعلة في نفوس المحكومين من الفئة المُبعَدة عن الحكم، أو المقموعة، أو التي تشعر بالظلم التاريخي، كما يتسم بأنه يعتمد على القارئ الذي يؤدي أكثر من وظيفة؛ من بينها وظيفة تداولية تتمثل بتناقل الكتاب في السياق التاريخي، أو الواقعي، والاحتفاظ به، وبما يتضمنه من قيم معارضة للسلطة، ووظيفة تأويلية[3] تتصل بملء الثغرات الكثيرة في الأخبار التي تكون من طبيعة «الإخبار» في الملاحم، وهو إخبار منقوص، كما ستبين هذه المراجعة. والقارئ التأويلي، على مستوى الخطاب السردي، هو الفاعل التأويلي الذي يساهم في تركيب الخبر وإنتاجه، فهو مساوٍ للسارد والمؤلف في الأهمية والقيمة والدور.

* أستاذ النقد الأدبي بجامعة البصرة، العراق.

Professor of Criticism, University of Basra, Iraq..

تتكون كتب الملاحم ـ ومنها كتاب ابن طاووس[4] ـ من قسمين هما: الملاحم والفتن. والملاحم هي أخبار الاشتباك مع جماعة الكفر أو الضلالة. وهي تتكون من حركة سردية واحدة؛ إذ من المعروف أن السرد يتشكل، في الأقل، من ثلاث حركات هي: التوازن، واللاتوازن، ثم العودة إلى التوازن. وفي كتاب **الملاحم** لابن طاووس نجد حركة واحدة هي إما اللاتوازن، أو العودة إلى التوازن، وإذا أردنا أن نترجمها إلى السردية الإسلامية الموجِهة لأخبار الملاحم، فإنها حركة الانحراف عن الإسلام، أو العودة إلى الإسلام. والحركة يترتب عليها ملحمة، أو موقعة عظيمة.

أما القسم الثاني من أقسام كتاب ابن طاووس، فهو الفتن؛ وهي أخبار تامة تتكون من حدث تام يبدأ وينتهي. وفيه شخصيات إسلامية من زمن سابق على زمن الملاحم، متصل بزمن الإسلام النقي؛ وظيفتها تأكيد التتابعية العميقة التي توجه خبر الملاحم. وتقسم التتابعية تلك إلى:

ـ تتابعية عَقَدية تتصل بتتابع وضع عقيدة الإسلام في نفوس الناس من القوة إلى الضعف إلى القوة، كالخبر الذي يصف فيه النبي الإسلام بالقول: إنه سيعود غريبًا[5]، لقلة الملتزمين به، ولضعفه في النفوس.

ـ أو تتابعية زمانية تتصل بتابع الأزمنة: زمان العدل، ثم زمان الجور، ثم العودة إلى زمان العدل والسلام، كما في هذا الخبر الذي يصف الزمان الأخير: «قال (النبي): ومع الدجال يومئذ سبعون ألف يهودي، كلهم ذو ساج، وسيف محلى، فإذا نظر إلى عيسى ذاب كما يذوب الرصاص وكما يذوب الملح في الماء ثم يخرج هاربًا [...] وترفع الشحناء والتباغض، وتنزع حمة كل دابة حتى يدخل الوليد يده في فم الحنش فلا يضره، وتلقى الوليدة الأسد فلا يضرها، ويكون في الإبل كأنه كلبها، والذئب في الغنم كأنه كلبها، وتملأ الأرض من الإسلام، ويسلب الكفار ملكهم، ولا يكون ملك إلا الإسلام، وتكون الأرض كفاثور الفضة، وتنبت نباتها كما كانت على عهد آدم، يجتمع النفر على القطف فيشبعهم، ويجتمع النفر على الرمانة [...] ويكون الفرس بالدريهمات»[6]. والعودة الى حالة التوازن أو العدل التي نلحظها في الخبر، تكون في سياق تبعية الزمان الرديء للجيد، وسيليها تبعية الجيد للرديء.

ـ أو تتابعية عواملية تتصل بتتابع العوامل: عامل خيّر يتلوه شرير ثم يتلوه خيّر، كما سيتضح.

أخبار الملاحم

يشدد خبر الملاحم على التبعية، مغيّبًا السببية التي تحتفي بها الأخبار التقليدية، أو السرود التقليدية، فما يرد في الخبر إنما هو عنصر واحد (انحراف على سبيل المثال) من ثلاثة عناصر يتشكل منها أي خبر. ويظل العنصران الآخران مُضمَّنين، يدركهما الفاعل التأويلي الذي يعيد وصل الخبر في سياق السردية الكبرى التي تعمل في ظلها الملاحم وأخبارها. وهي سردية توجه العالم السردي والحقيقي معًا، وتماهي بينهما، وتصل الفاعل التأويلي بالقارئ الحقيقي، والزمان التاريخي بالزمان السردي، مُشكِّلةً الأفق النفسي والعاطفي الذي تعمل الملاحم على إبقائه حيًّا نابضًا في النفوس إلى ما لا نهاية له من الأزمنة.

وسأكتفي، لتوضيح الكلام السابق، بمثال واحد من أخبار كثيرة يزخر بها كتاب ابن طاووس، ذلك هو ما ورد منسوبًا إلى النبي، وفيه: «ملك بني أمية مئة عام، لبني مروان من ذلك نيف وستون عامًا لا يذهب ملكهم حتى ينزعوه بأيديهم ثم يريدون

سده فلا يستطيعونه كلما سدوه من ناحية انهدم من ناحية، يفتتحون بميم ويختمون بميم، ولا يذهب ملكهم حتى يخلع خليفة منهم فيقتل ويقتل حملاه ويلقب حمار الجزيرة الأصهب مروان ثم ينقطع ملكهم وعلى يديه هدم الإكليل»[7].

والمثال السابق خبر، لأنه يخبر عن حوادث وشخصيات. وسرديًا، هو يتشكل من عدد من الأفعال مثل: «لا يذهب، وينزعوه، ويخلع، ويقتل، وينقطع». وترتيب الأفعال يشكل حقبة حكم بني أمية، وما تشهده من تحولات جزئية تنتهي بتحول أكبر هو زوال حكمهم. وشخصيات الخبر هم خلفاء بني أمية الذين لا يُذكرون بالاسم، ما خلا أخيرَهم. ولو نزعنا الخبر من كتاب الملاحم لما كان ذا قيمة؛ فهو يطابق الوقائع التاريخية، ويحكي عن فئة حاكمة طواها التاريخ بخيرها وشرها. ولعله أقرب إلى تقرير الحالة منه إلى أي شيء آخر. ولكنه يتضمن في سياق أخبار ملاحم ابن طاووس أكثر من قيمة؛ إذ هو أولاً استباقي بمعنى أنه تنبؤ بما سيقع، ولم يكن قد وقع بعد، لأن الملاحم تفترض أن أخبارها منسوبة إلى النبي، ومن هم في طبقته من حيث الموثوقية كالصحابة أو الأئمة وهؤلاء سابقون على زمان وقوع الفتن والملاحم. وهو ثانيًا يوجه نقدًا لأسرة حاكمة بعينها، هي بنو أمية، أسرة متورطة تاريخيًا بانتزاع الحكم من أهله، وستتورط سرديًا في سياق الملاحم بأنها المسؤولة عما وقع للإسلام من انحراف وتحريف. والخبر ينصب على عامل التخريب الذي يتمثل بخلفاء بني أمية. وعلى الفاعل التأويلي أن يصل الخبر في سياق كتاب الملاحم، وفي سياق تاريخي أكبر منه، ذلك هو أن تحول الإسلام من العدل إلى الجور ثم إلى العدل تم بفعل عاملين؛ أولهما شرير، هو الخليفة الأموي، أو العباسي في أخبار أخرى. وثانيهما خيّر هو المهدي الذي سيرد في أخبار ملاحم ابن طاووس كثيرًا.

يتشكل الخبر، إذًا، من تبعية يدركها الفاعل التأويلي هي هنا تبعية عواملية؛ أي أن العامل الشرير يتبع العامل الخيّر، أي النبي، وسيتبعه عامل خيّر، هو المهدي، يعيد السرد إلى توازنه والتاريخ الإسلامي إلى نهايته بتمام سرديته المحتمة. وبذا، لا يكون للخبر في ذاته وخارج كتاب الملاحم من معنى، بل هو لا يكون خبرًا، لأنه يتشكل من حركة واحدة، ولأنه يفتقر إلى السببية. وقيمته تأتي من إدراجه في كتاب الملاحم التي تعمل كنسق تأليف على إبدال السببية بالتبعية (العواملية هنا وفي أخبار أخرى عقدية أو زمانية)، وعلى تنشيط المروية الكبرى التاريخية كخلفية للأخبار، وما تحتويه من مواقف عقدية، ومن أزمنة، ومن شخصيات.

أخبار الفتن

لتوضيح طبيعة أخبار الفتن ودورها البنيوي في كتاب **الملاحم**، أورد للقارئ الخبر الآتي: «قال شريح القاضي: كنت أقضي لعمر بن الخطاب، فأتاني يومًا رجل، فقال: يا أبا أمية، إن رجلاً أودعني امرأتين؛ إحداهما حرة مهيرة والأخرى سرية، فجعلتهما في دار وأصبحت اليوم وقد ولدتا غلامًا وجارية، وكلتاهما تدعي الغلام وتنتفي من الجارية، فاقض بينهما بقضائك، فلم يحضرني شيء فيهما، فأتيت عمر فقصصت عليه القصة، فقال: فبم قضيت بينهما؟ قلت: لو كان عندي قضاؤهما ما أتيتك، فجمع عمر جميع من حضره من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، وأمرني فقصصت عليهم ما جئت به، وشاورهم فيه، فكلهم رد الرأي إليّ وإليه، فقال عمر: لكن أعرف حيث مفزعها وأين منزعها، قالوا: كأنك أردت ابن أبي طالب، قال: نعم وأين المذهب عنه؟

قالوا: فابعث إليه يأتيك، فقال: لا، ثم شجنة من هاشم وأثرة من علم يؤتى لها ولا يأتي، وفي بيته يؤتى الحكم، فقوموا بنا إليه، فأتينا أمير المؤمنين صلوات الله عليه، فوجدناه في حائط له يركل فيه على مسحاة ويقرأ: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾ ويبكي، فأمهلوه حتى سكن، ثم استأذنوا عليه، فخرج إليهم وعليه قميص قد نصف أردانه، فقال يا أمير المؤمنين ما الذي جاء بك؟ فقال: أمر عرض، وأمرني، فقصصت عليه القصة، فقال: فبم حكمت فيها؟ قلت: لم يحضرني فيها حكم، فأخذ بيده من الأرض شيئًا، ثم قال: الحكم فيها أهون من هذا. ثم استحضر المرأتين وأحضر قدحًا ثم دفعه إلى إحداهما، فقال: احلبي فيه، فحلبت فيه، ثم وزن القدح ودفعه إلى الأخرى، فقال: احلبي فيه، فحلبت فيه، ثم وزنه، فقال لصاحبة اللبن الخفيف: خذي ابنتك ولصاحبة اللبن الثقيل: خذي ابنك. ثم التفت إلى عمر فقال: أما علمت أن الله تعالى حط المرأة عن الرجل، فجعل عقلها وميراثها دون عقله وميراثه، وكذلك لبنها دون لبنه؟ فقال له عمر: لقد أرادك الحق يا أبا الحسن، ولكن قومك أبوا، فقال: خفض عليك أبا حفص إن يوم الفصل كان ميقاتًا»[8].

يركز الخبر المطول نسبيًا، على شخصية الإمام عليّ، ويظهره: عاملاً، ذاكرًا لله، متقشفًا، قاضيًا فيما يصعب البت فيه، مؤمنًا بالقضاء، مُعترَفًا له بالفضل (الخليفة عمر يصفه بمفزعها ومنزعها)، ومُقَرًّا له بالسلطة. والخبر تام يتكون من بداية هي مشكلة الحكم في نسبة مولودين إلى أميهما الحقيقيتين، وعجز القاضي والخليفة عن حل النزاع، والذهاب إلى الإمام، وحل النزاع. هو خبر تام لا يحتاج إلى فاعل تأويلي، وإنما يكتفي بالسارد الذي ينقل عبره المؤلف الخبر في الكتاب، إلى المسرود له، ومنه إلى القارئ، ولكنه على الرغم من أنه خبر تام، وليس منقوصًا كما في أخبار الملاحم، فإنه يوظف في سياق كتاب **الملاحم** لتأكيد التبعية العواملية، وصحتها؛ فما تسبب في الانحراف عن الحق والإسلام هو تولية الحكم لغير أهله؛ إذ بتنحية العامل الخيّر (الإمام عليّ في كتاب ابن طاووس)، حل العامل الشرير، وتسبب ذلك بالخراب.

وثمة أخبار تامة أخرى ترد في باب الفتن من كتاب ابن طاووس، وجميعها تؤكد صحة المروية الكبرى الموجِّهة لأخبار الكتاب، وترسخها في نفس القارئ الذي يحرص الكتاب على إبقائه طرفًا في الصراع السياسي التاريخي المتواصل بشحنه عاطفيًا بما يجعله محبًا لطرف من أطراف الصراع، وكارهًا للطرف الآخر متعصبًا عليه. وبذلك تحقق أخبار الفتن غايتها؛ وهي جعل القارئ طرفًا من أطراف الفتنة بتذكيره المستمر بالفتنة، وتعديته على ما تفترض أنه طرفها الآخر، وأنه العدو. وتهيئته للملحمة القادمة، لا محالة، بحسب سرديات فئة إسلامية معينة، المحسومة لمصلحة هذه الفئة، ولمن والاها قرائيًا على مستوى السرد، وعاطفيًا على مستوى الوجود، وفعليًا على مستوى التاريخ في زمن قادم غير محدد الآن.

خلاصة

تبرهن أخبار الملاحم على صحة السردية الكبرى الإسلامية التي تتبناها جماعة ما. وتشدد على دور القارئ - المُسَلِّم - في إقامة المرويات على اختلافها نصية أم فكرية، وعلى جعله جزءًا منها بناءً ووجودًا، وتراهن على أهمية ذلك كله في مواجهة السلطة القائمة، ومقاومتها وتغييرها، ولو بعد حين.

إن من الضروري وضع هذا النوع من السرد، الذي يُظن أنه لا يزال مهملاً ومستبعدًا، تحت مشرط البحث النقدي لتجريده من صدقيته، فهو في النهاية سرد، شأنه شأن أي سرد آخر، له بنيته التي تنتسب إلى موقف من العالم، يمثل، هنا، موقفًا سياسيًا قابلاً للإدراك والفهم والتحييد. وسيكون من شأن ذلك الفهم التخفيف من سطوة المقدس على النفوس، ومن هيمنة الكلي، سواء أكان أفكارًا أم مرويات كبرى، ومن حضور التاريخ في الحاضر، ومن ثَمَّ إحلال النقدي والعقلاني محل النقلي والعاطفي، وصولاً إلى كبح جماح العنف وإحلال الحوار والتعايش محله. إذ إن الاشتغال على السرود المستقوية بالسرديات الكبرى وإبطال مفعولها في النفوس ضروري لفضح غاياتها اللاإنسانية (العَقَدية غالبًا)، وما تنطوي عليه من عداء سافر وبشع للحياة وللتقدم.

الهوامش

(1) يتضمن كتاب ابن طاووس عددًا من الأخبار حول ظهور المُخلِّص، وعصر العدل القادم، من منظور طائفة إسلامية بعينها وتشكل الأخبار مادة للمقاومة والمعارضة النفسية للسلطة القائمة. أما المراجعة هذه، فغايتها رصد الطريقة السردية التي تؤدي عبرها أخبار الكتاب غاياتها السياسية، والتنبيه إلى أثر هذه السرود، وأمثالها، في إدامة روح الفرقة والعداء، وترسيخ انتماء أفراد المجموعة التي تخاطبها إلى التاريخ، على حساب الحاضر والمعاصرة.

(2) الملحمة: الوقعة العظيمة القتل، وموضع القتال. وهي القتال في الفتنة، انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج 8، ص 52 (بيروت: دار صادر، 2014). وهي نوع من التأليف يتضمن أحاديث منسوبة إلى النبي تصف ما سيصير إليه حال الإسلام والفتن التي تغيّر مساره، وصولًا إلى عودته إلى بدايته الصحيحة. وفي الأحوال كلها والأزمنة كلها تتولى شخصيات شريرة أو خيّرة تحويل مسار التاريخ الإسلامي المتخيل مثل الخلفاء الأمويين والعباسيين، وشخصيات كالدجال، انتهاءً بشخصيات خيّرة كالمهدي والمسيح. وتنطوي كتب الملاحم على أخبار كثيرة تشكل عمادها الرئيس. والأخبار تلك ستكون مادة البحث السردي في الملاحم، وتحديدًا أخبار كتاب **الملاحم والفتن** لابن طاووس (ت. 664هـ).

(3) ينطوي السرد العربي القديم على أكثر من فاعل؛ الأول هو النصي المُشخَص، الذي يشخص بالاسم كأن يكون عيسى بن هشام في مقامات الهمذاني. والثاني هو المجرّد الذي يتولى إدارة الكلام عبر الفاعل النصي المشخص. وهو أقرب إلى المؤلف. والثالث هو التأويلي الذي يُترك له أمر إتمام السرد ووصله بالسياق التاريخي والثقافي الذي يوجد فيه وبمشاغل الأفراد. انظر: جمال بن حمدان، **سيمياء الحكي المركب: البرهان والعرفان** (القاهرة: رؤية، 2015). والفاعل التأويلي يقترب من القارئ الحقيقي، وهو يوجد في الكتب السردية ذات الصبغة الأيديولوجية أو المذهبية. انظر: عبد اللطيف محفوظ، **صيغ التمظهر الروائي: بحث في الدلالة والأشكال** (دمشق: النايا، 2014)، ص 11.

(4) علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، ولد في الحلة وسط العراق سنة 589هـ، من كبار شخصيات الشيعة، له عدد من المؤلفات منها: **المهمات والتتمات**، و**مصباح الزائر وجناح المسافر**، وكتاب **الملاحم**. توفي سنة 664هـ.

(5) ابن طاووس، **الملاحم والفتن** (أصفهان: مؤسسة صاحب الأمر، 1416هـ)، ص 217.

(6) المرجع نفسه، ص 272-274.

(7) المرجع نفسه، ص 79.

(8) المرجع نفسه، ص 375.

المراجع

References

العربية

بن حمدان، جمال. **سيمياء الحكي المركب «البرهان والعرفان»**. القاهرة: رؤية، 2015.

ابن طاووس، علي بن موسى. **الملاحم والفتن**. أصفهان: مؤسسة صاحب الأمر، 1416هـ.

محفوظ، عبد اللطيف. **صيغ التمظهر الروائي: بحث في الدلالة والأشكال**. دمشق: النايا، 2014.

ابن منظور، جمال الدين. ط 3. بيروت: دار صادر، 1414هـ. **لسان العرب**.

صدر حديثًا

جوليان كازانوفا

الحرب الأهلية الإسبانية

ترجمة: عمر التلّ

في هذا الكتاب، يشرح المؤلف - وهو واحد من أشهر المؤرخين المتخصصين في دراسة الحرب الأهلية الإسبانية - الجذور الداخلية العميقة للحرب الإسبانية، ويضعها أيضًا في سياقها الأوروبي الذي تميز بالتغيير القاري المتشنج والممتد من الحرب العالمية الأولى ولغاية الحرب العالمية الثانية. كما يوضح الكاتب كيف خلّفت "حرب الأيام الألف" ندوبًا طويلة الأمد وعميقة الغور في المجتمع الإسباني. ولا يسع المراقب، بعد ما يقرب من سبعة عقود على اندلاع ذلك الاحتراب في إسبانيا، إلا أن يستحضر جانبًا من أوجه الشبه بين نتائجه الفاجعة وما تشهده مجتمعات وكيانات سياسية أخرى في العالم في الآونة الأخيرة.

ومن المؤمل أن يكون هذا الكتاب إضافة جديدة إلى المكتبة العربية، ومرجعًا قيّمًا للقراء والباحثين في ميدان الدراسات الاجتماعية والسياسية والتاريخية.

محمد شوقي الزين | Mohammed Chaouki Zine*

الفضاء العمومي المغاربي في فرنسا اليوم رؤية مفكّر فرنسي: ميشال دو سارتو**

Maghrebian Public Space in France Today: A French Thinker's Vision: Michel de Certeau

ترجمة محمد أمين بن جيلالي | Translated by Mohammed Amine Bendjilali***

ملخص: يتوجّه فكر ميشال دو سارتو نحو بناء تصور للفضاء العمومي وفقًا لثنائية الإستراتيجية والتكتيكية. تعمل هذه الثنائية بوصفها طريقة داخل الممارسات اليومية للفاعلين في «نظم السلوك الاجتماعي». في عرض وجه التضاد بين عالمين مختلفين في البيئة السوسيولوجية، يحاول دو سارتو أن ينجز مقاربة مقارنة للفضاء العمومي المغاربي بوصفه "تكتيكية" ونظيره الفضاء العمومي الفرنسي الذي يعرّفه بأنّه إستراتيجية؛ الإستراتيجية نسق يرصد الممارسات والتمثّلات، والتكتيكية فعل مقاومة لهذا النسق، ترتاده كـ«قبالة» في «مكان خاص».

الكلمات المفتاحية: إستراتيجية، تكتيكية، فضاء عمومي، ميشال دو سارتو.

Abstract: Michel de Certeau's thinking is geared towards constructing a vision of public space in accordance with the dichotomy of the strategic and the tactical. This dualism acts as a method within the daily practices of actors in «systems of social behavior.» In displaying the contradictory features of two different worlds in the sociological environment, De Certeau tries to achieve a comparative approach to Maghrebian public space that he regards as a tactic and its counterpart French public space that he defines as a strategy - strategy understood as a system that detects practices and representations, and tactic as an act of resistance to this system, played out as «opposition» in a «private place».

Keywords: Strategy, Tactic, Public Space, Michel de Certeau.

* أستاذ محاضر مؤهّل في الفلسفة في جامعة تلمسان، الجزائر.

Professor of Philosophy at Tlemcen University, Algeria.

** نصّ المقالة الأصلية: دراسة نُشرت بالفرنسية في كتاب جماعي هو تتويج لملتقى دولي عنوانه «الفضاءات العمومية في البلدان المغاربية» (أيام 15-16-17 آذار/ مارس 2011)، بإشراف مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، (وهران، الجزائر) ومخبر دراسات مغاربية (جامعة تونس)، والدراسة بالفرنسية، انظر: Mohammed Chaouki Zine, «L'espace public maghrébin en France d'aujourd'hui. Le regard d'un intellectuel français: Michel de Certeau,» in: *Les espaces publics au Maghreb*, sous la direction de Hassan Remaoun & Abdelhamid Henia (Oran: CRASC & Diraset, 2013), pp. 79-91.

*** باحث دكتوراه في الدراسات السياسية المقارنة في جامعة وهران 2، الجزائر.

Doctoral researcher in comparative political studies at the University of Oran 2, Algeria.

تمهيد

ميشال دو سارتو[1] عالم أنثروبولوجيا، ومؤرّخ ومفكّر فرنسي (1925-1986) تطوّر في اتجاه متعدّد الأشكال تقريبًا: ضمن منجزاته العلمية، مدينون له بعمل موسوعي حول المتصوّفة اليسوعيين الأمر الذي أفضى به إلى تأليف الحكاية العرفانية ونشرها *La fable mystique* عام 1982؛ والعمل الإبستيمولوجي حول النشاط الإسطوغرافي مع كتابة التاريخ L'écriture de l'histoire؛ وأخيرًا العمل الأنثروبولوجي حول الممارسات اليومية مع ابتكار الحياة اليومية L'invention du quotidien. من النظرة الأولى، يبدو أنّ هذا التطوّر يسلك مسارًا مترددًا، وممزّقًا بين الولاء للالتزام (الرجل والعمل المكرّس للانتماء إلى اليسوعية)، والوفاء الصارم والدقيق لمهنته (الحقل التاريخي) والاستجوابات الدائمة للكائن الحاضر (الانخراط في الحداثة). ولكن عند إمعان النظر، يُبنى عمله، بالأحرى، على افتراض الوحدة الضمنية L'unité Intrinsèque؛ أي الاستمرارية من وراء القطيعات (يتحدّث من خلالها عن «الوحدة في الاختلاف»)، والقطيعة خلف الاستمراريات (التي يؤكّد ضمنها «القطيعة التأسيسية»)، فالديمومة لا تعني استدامة القديم، ولكن «غيرية المثيل».

في العصر الذي شهد تلاشي البراديغم البنيوي Paradigme Structuraliste في فرنسا، كان دو سارتو على اتصال بالتيارات السوسيولوجية والفلسفية الأميركية، إضافةً إلى تشتّت تطلعاته المتنوعة والواعدة على غرار الإثنوميتودولوجيا L' Ethnométhodologie والتفاعلية الرمزية والألسنيات الاجتماعية والتداوليات، وأمور أخرى. لقد استفاد من هذه الأدوات التحليلية ليضفي نفَسًا جديدًا على الدراسات الاجتماعية في فرنسا. اشتغل دو سارتو أستاذًا في جامعة سان دييغو (كاليفورنيا) قبل أن يكون، في عام 1984، خلال عامين فقط قبل وفاته، مديرًا للدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية EHESS في باريس. يتحدّث العنوان المذكور عند فرانسوا دوس François Dosse **السائر الجريح** *Un Marcheur Blessé* كثيرًا عن مسار دو سارتو ومهنته.

ويستحضر بول رابينوف Paul Rabinow أيضًا حلقة من النفي الكاليفورني لكاتبنا[2]، تذكّر بمتاعب الهجرة Les Vicissitudes De L'immigration التي تشغل حيّزًا من تفكيرنا. يتعلّق الأمر بالتوفيق بين «دالّين» لهما مدلولان مختلفان أو التموضع على حافة عالمين، وهذا في ذاته محنة، أو ما أطلقت عليه فلسفة التاريخ الألمانية Weltanschauungen (رؤى العالم).

الفضاء العمومي بين الإستراتيجية والتكتيكية: مقتطف من تعريف

تُعدّ مفاهيم «الإستراتيجية» Stratégie و«التكتيكية» tactique أساس فكر ميشال دو سارتو. تحيل الإستراتيجية إلى فكرة وجود نسق أكثر تماسكًا أو أقل ومتناظم النسق Architectonique تخضع له

(1) للسيرة المُفصّلة، أُحيل إلى المرجع المكثّف والموثّق بشكلٍ كافٍ:

- François Dosse : *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, (Paris: La Découverte, 2002).

(2) Paul Rabinow, «Un prince de l'exil,» in: Luce Giard (éd.), Michel de Certeau, *Cahiers pour un temps* (Paris: Centre Georges Pompidou, 1987), pp. 39-43.

جملة الممارسات والتمثلات. أمام هذا النسق، تقوم التكتيكية كـ «قُبالة» تقاومه في صيغة «موضوع»، وتتردد على المكان الخاص والمحصور لهذا النسق: «إذا كانت الإستراتيجية في المقام الأوّل مفهومًا مستعارًا من علم الحرب، أيضًا هو من المفاهيم الأساسية لعلم الفعل»[3]. يتبنّى دو سارتو هذا التعريف، بنقله من علم الحرب إلى الممارسات الاجتماعية بما أنّه يتصور المجتمع بوصفه حقلاً للصراع. يكتب عن ذلك في ردّه على رسالة إلى لويس كيري:

«ينبغي لنا أن نعيد الاعتبار للمظهر 'الصراعي' Polémologique في كل تحليل ثقافي. عندما نعرض مسألة الممارسة، بمعنى العمليات، فإننا نسلّط الضوء على مشكل الصراع. هذا ما تبيّنه مثلاً الإبستمولوجيا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مع ماركس وفرويد. لا يمكن إجراء أيّ تحليل (علمي أو نقدي) بغض النظر عن الصراع. فالصراع هو أمر أساسي مثل الأبعاد الاقتصادية والأخلاقية والجمالية للممارسات اليومية[4].

يتجاوز الصراع هنا الإطار التنظيمي الوحيد لعلم الحرب. تعرض دراسات الحرب ملامح علم الصراع بصورة عامة. ويبدو أنّ أفكار ميشال دو سارتو حول الصراع تتوافق مع ما نجده في الفكر القديم، خصوصًا مع هيرقليطس الذي يرى أنّ الصراع «أب كلّ الأشياء» Polemos Pantôn Mèn Pater الصراع هو الخالق لنظام جديد عن طريق دمج الأضداد أو الانسجام بين التناقضات. فالتناقض المولّد للصراع موجود في قلب التطور:

«أسمّي إستراتيجية حساب العلاقات في القوة الذي يصبح ممكنًا عندما تُعزَل 'ذات لها إرادة' عن بيئتها (مهما كان شكل هذه الذات: شركة، أو حاضرة، أو مؤسسة علمية). نحصل إذًا على محل خاص تتصل من خلاله القوى المحسوبة بالخارج: يتعلّق الأمر بالموديل المكيافيلي Le Modèle Machiavélique الذي يميز المكان عن الفعل. بناءً على هذا النمط الإستراتيجي شُيدت العقلانية الرسمية، والسياسية، والعلمية والاقتصادية»[5].

يتوافر عدد من العناصر يتعلق بالإستراتيجية يعود إلى:

ـ أوّلاً، هناك «حَوسبة علاقات القوة» وفقًا لسبب تصنيفي (الجداول، والشبكات، والتصنيفات) يعزل «موضوع الإرادة والسلطة». يأخذ هذا الموضوع المتعلق بالإرادة والسلطة صيغة أكثر شمولاً، المؤسسية أو التواطئية، نظرًا إلى أنّها شراكة، أيًّا كانت طبيعتها: جيش، أو مدينة، أو إدارة أو مؤسسة علمية. على الفور، ينضوي دو سارتو ضمن أفق نظرية الخيار العقلاني La Théorie Du Choix Rationnel لأنّ الإستراتيجية، بطبيعة الحال، «اختيار بين الممكنات»، هي أفضل وسيلة لتحقيق الغاية النهائية من

(3) R. Daval, «Stratégie» [soc.], *Notions philosophiques*, Dictionnaire encyclopédique de philosophie, p. 2463.

(4) Louis Quéré, «Les sciences sociales face à la rationalité des pratiques quotidiennes. Questions à Michel de Certeau,» in *Problèmes d'épistémologies en sciences sociales, II-Sociologie, pratique et politique* (Paris: Cems Ehess, CNRS, 1983), p. 86.

(5) Michel de Certeau, «Pratiques quotidiennes,» in: G. Poujol et R. Labourie (éd.), *Les cultures populaires* (Toulouse: Privat, 1979), p. 29; M. de Certeau, *L'Invention du quotidien*, I (Paris: Gallimard/Folio, 1990), p. XLVI, 59.

خلال المداولة. يستعمل الفاعل العقلاني وسائل الخيار والمشاورة من أجل تحقيق أقصى قدر من الربح، في الحين الذي يعي وجود مخاطر واحتراسات يمكن أن تحبط اختياره. يعود ذلك إذًا إلى براعة الممارسة أو التعقل. الخطر شيء محتمل ينبغي للفاعل أخذه في الحسبان، بحكم أنّه يتوقّف على مختلف حوادث العالم.

ـ ثانيًا، هناك «مكان خاص» يحافظ على العوامل الخارجية بعيدًا عن العزل والتصنيف (الجيش ضد العدو، والمدينة مقابل الريف، والمؤسّسة العلمية في مواجهة الموضوع المعالج). هذا معنى «الهوية» Identité في تطويقها «الآخر» Altérité. ويُعرف هذا المكان الخاص بأنّه «مكان الفعل» Lieu De L'action، حيث تتركّز الأفعال الفردية أو الجماعية في مَنح أو مواجهة مؤسسة المعرفة أو السلطة. والغرض من ذلك، هو طريقة أداء وظائفها. هكذا يحدث للعقلانية السياسية، والعلمية والاقتصادية، مع منافسة الأفعال. تحدّث دو سارتو عن المكان الخاص بوصفه مكانًا للتداول والقرار. فالعقلانية تسمح للفاعل بأن يختار، مع مراعاة إدراكه الوضع مع محدوديته إزاء الاحتمالات الذي يكشف الاستخدام الأمثل للموارد، والقدرة المثلى لاستثمار المعطيات البيئية.

ـ وأخيرًا، هناك أولوية المكان بالنسبة إلى الزمن. فالعديد من العوامل هي لمصلحة المكان بوصفه موقعًا إستراتيجيًا: أ) رسملة La Capitalisation القوى للمزيد من التوسّعات والمكاسب؛ ب) الممارسة البانوبسية La Pratique Panoptique، «أرى ولا أحد يراني»، ميزة هذه الملاحظة، القياس والتحكّم في الموضوع. هذه الممارسة هي «رؤية» Vision (تنظير) و«توقّع» Prévision (استشراف)، بمعنى أنّ الأفعال تطور أمكنة نظرية (المعرفة) وتضمن التفوّق والهيمنة (سلطة).

«أسمّي بالمقابل تكتيكية حساب القوى التي تفتقر إلى محلّ خاص وإلى حد يميّز الآخر بوصفه كلية مرئية أو جليّة. فليس للتكتيكية من مكان سوى مكان الآخر. فهي تؤدّي أدوارها داخل نص الآخر أو نسقه. فهي تتسلّل فيه تسللاً متشظيًا دون أن تقبض عليه تمامًا، بمعنى دون أن تستبعده. فليس لها قواعد يمكن من خلالها أن تموّل فوائدها. فهي تنحصر في اللحظة، بينما الإستراتيجية هي دومًا انتصار المكان (المكان الخاص) على الزمان. عند غياب المكان الخاص، وانعدام إمكانية تخزين المواد، والمعلومات، تغدو التكتيكية حذرًا في جميع اللحظات، فورية في تسريب الفهم لاحتمال وقوع انقلاب: كالرجل الذي يسير في الشارع، ربّة البيت التي تعدّل برنامجها وفقًا للبضائع الجيدة في السوق اليومية»[6].

من خلال هذا التعريف نستخلص العناصر التأسيسية لنموذج التكتيكية:

ـ عدم وجود المكان الخاص: وفقًا لقانون الآخر، بحيث تلعب التكتيكية في ميدان ما يفرضه هذا القانون. يقول دو سارتو أيضًا: إمكانية أن يستفيد «الضعيف» Faible من «القويّ» Fort، فجأةً، وفي ظرف قياسي، هناك فرصة لقلب الوضع لمصلحته. تقدّم التكتيكية كـ «دخيل» Intrus يشغل ميدانًا ليس ملكه.

ـ غياب الشمولية البانوبسية: فالتكتيكية لا تقدّم نظرة شاملة، لأنّها ضرورية لتنظيم «المرئي» وجعله «مقروءًا».

(6) De Certeau, *L'invention du quotidien*, p 60.

فهي حركة باطنية وصامتة، في تعارض مع العلو من زاوية تلك النظرة التي تحتضن الحجز الكامل. هذا هو السُّلم «المجهري» Microscopique (الميكروسكوبي) الذي تعمل التكتيكية ضمنه، في تشتت دون وحدة، لاستكشاف كل الاتجاهات، فقط مع النظرة الجزئية والدقيقة القريبة من الاتجاه المحلي.

ـ أوّلية الفرص: تمثّل التكتيكية فضاءً دون قاعدة صلبة، وتفضّل على النمط الهيرقليطي الذي يتألف من لحظات وفرص ثمينة. من وجهة النظر هذه، ترتبط التكتيكية ارتباطًا وثيقًا بالفرصة «غير منفصمة» Indissociablement عن «كايروس» Kairos الثمين في الفكر الإغريقي، في الوقت الملائم. هي في اللحظة وفي أيّ شيء يستلزم دلالة الصدفة، غير متوقعة، غير دائمة، وعابرة. تُختزل التكتيكية في اللعب. هي صورة للفعل الذي لا يَتبع عملية عُرفية متّبعة عند الفعل: الاختيار، والمداولة، والقرار. هذه الصورة من الفعل مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بكل ما يدلّ على أسلوب متقن للفعل.

وبناءً على قاعدة التمييز بين الإستراتيجية والتكتيكية، يُبنى «الفضاء العمومي» L'espace Public بالأسلوب نفسه. لكن إذا تقدّمنا بفكرة أنّ الفضاء العمومي يمثّل «التكتيكية»، ماذا يمكن أن نعدّ الإستراتيجية؟ هل هي الدولة؟ أم الإدارة؟ بمعنى آخر كل ما هو مستقر في أساساته القانونية والمؤسسية؟ لنفهم سبب وضعنا الفضاء العمومي في فئة «التكتيكية». يجب أن نعرف أنّ مفهوم «الفضاء العمومي» يدلّ في هذه الحالة على صورة. تُعد الأعمال في هذا المجال متعددة ومتشجرة[7]. ويكفينا بعض المعالم التي تساعدنا على فهم أفضل لهذا المفهوم ووضعه في أفق منظورنا، لنكشف عن الفضاء العمومي المغاربي الذي عالجه ميشال دو سارتو.

كان الفضاء العمومي ممَوضعًا، كما اعتزم تحديده هابرماس في «تكتّل» Conglomérat من أشخاص[8] تجمّعوا حول مصالح معيّنة واعتادوا على الاستعمال العام للعقل. ببساطة، القيم الإيتيمولوجية Etymologiques للعقل هي السائدة، لأنّ المصطلح اليوناني لوغوس Logos يدلّ على كلٍّ من اللغة والعقل، وبوجه آخر أقول التبادل الخطابي (المناقشة، والحوار) والحجّة (استخدام المنطق، والعمليات المنطقية، وغيرها) يحيل هابرماس أيضًا إلى النص التأسيسي لكانط «ما التنوير؟» Was ist Aufklärung? الذي كان يُعدّ «البيان» الحقيقي للتنوير؛ الأمر نفسه عند هيغل الذي يوافق تحديده فضاء «البورجوازية» Bourgeois الاتصال لمواجهة السلطة المطلقة للدولة. ومع ذلك، لم يكن هذا التصوّر «الثنائي» Dichotomique على مذاق هابرماس الذي قدّم في مقالته في القانون والديمقراطية Droit et Démocratie[9] عام 1992، «تصويبًا» Rectificatif بإضافة عنصر أكثر اتساعًا استفادت منه الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، خصوصًا مع ديلتاي وهو «عالم المَعيش» (Lebenswelt).

(7) لمزيد من التفصيل، انظر:

Jürgen Habermas, *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Marc Buhot de Launay (trad.), (Paris: Payot, 1978).

(8) نفضّل مصطلح «الأشخاص» المعنى المجازي اللاتيني لكلمة persona (قناع بالمعنى المسرحي)، في حين يكون لمصطلح «الأفراد» القدر نفسه من الأهمية، ولكن ليس بالمحتوى المعرفي والرمزي الذي تتضمنه كلمة «شخص».

(9) J. Habermas, «L'espace public: 30 ans après,» *Quaderni*, no. 18 (Automne 1992), p 119.

وتهدف هذه الفكرة إلى تعزيز تصوّر أكثر مرونة حيث قيم الفعل التواصلي التي تُمثّل مثالاً معياريًا، وهو نمط من التصرف في المشترك (الوجود ـ مع Mitsein).

يتميز الفضاء العمومي ببعدين متناقضين، لكن متكاملين: من جهة، البعد «الرمزي» Symbolique الذي يعني التبادل التخاطبي وتقاسم الخبرات، ومن جهة أخرى البعد «المادي» Matérielle الذي يمثّل الموقع الجغرافي (مكان، وأغورا[10]، ومقر حزب، واتحاد نقابي، وغيره) حيث يجتمع الأشخاص ويتشاورون. سنأخذ هذا البعد المزدوج المتعلّق بثنائية «المكان» و«الفضاء» من منظور ميشال دو سارتو. في الواقع، يمثّل «المكان»، وفقًا لكاتبنا، بنية هندسية وجغرافية محضة عندما يتعلّق الأمر بتوزيع الإحداثيات وعلاقة القرب أو البعد التي توجد مشتركة فيه، في حين أنّ «الفضاء» هو حركة هذه الإحداثيات وتفاعلها الفعّال:

«يوجد نظام المكان (مهما يكن) حيث العناصر موزّعة في علاقات التعايش. ولذلك أستبعد ذلك لأمرين، أنْ تكون في المكان نفسه. يسود القانون 'الخاص': العناصر التي تُعدّ وحدات متراصّة في بعضها البعض، كلٌّ متعيّن في مكان 'خاص' ومتميز ومحدّد. المكان إذًا صورة لَحظية من المواضع. تنطوي على إشارة للاستقرار. يوجد فضاء حينما يؤخذ في الحسبان قوى التوجيه ومقدار السرعة ومتغير الوقت. الفضاء هو تقاطع قابل للحركة. هو في بعض الأحيان ضرب حيوي من مجموع حركات تنتشر. الفضاء هو التأثير الذي تنتجه العمليات الموجِّهة، الظرفية، والزمانية للمبادرة في العمل في وحدة متعددة البرامج المتضاربة أو المتقاربة والمشتركة»[11].

الفضاء هو المكان كما اللغة هي الكلام، لاستعارة تشبيه دو سارتو تمّ إعادة النظر باستمرار في جميع أعماله. إذا كان الكلام هو ممارسة فعّالة للغة، في حالة العبارة هو رهان في الفعل له نسقه الشكلي، والفضاء أيضًا هو الممارسة الحقيقية والملموسة للمكان، أصبح ممكنًا بالنسبة إلى الحركة أن تُدخل تأسيس عمليات تشريعية حول المِلكية، والتحيين والعلاقة[12]. «باختصار، الفضاء هو مكان ممارَس»، قول دو سارتو في الصميم. وهكذا، المكان الحضري (حيثما كان) يمثّل تحوّله إلى فضاء عمومي، للمشي وللاجتماع وللتخاطب، وغير ذلك.

تعيد الممارسات التي تقام في المكان المتغيرات إلى وضعياتها الثابتة حيث يمكنك أن ترى نظامًا متغيرًا ومتطوّرًا. يدلّ المكان، في التعريف، على أنّه «موقع» Site في وظيفة تُموقع الأشياء في علاقة ببعضها البعض. عندما قدّمنا الحركة على أنها الابتكار، هذا يعني أنّ المكان الذي أصبح ممارسة،

(10) أغورا Agora ساحة عامة في اليونان القديمة (المترجم).

(11) De Certeau, *L'invention du quotidien*, I, pp. 172-173.

(12) على غرار تصريحه في نظام اللغة استنادًا إلى العناصر التي تحدّد بنيته ووظيفته، مصرّحًا بالفضاء الحضري الذي يخضع للعمليات نفسها: 1. المِلكية: كاستيلاء المتكلّم على اللغة والممارسة في وضعها المحلي، السائرون يمتلكون الفضاء الحضري، فهم مهووسون بإدارته. 2. التنفيذ: كما الكلمة هي تحقيق لفظي للغة، السير هو تحقيق مكاني للنظام الحضري. 3. العلاقة: كما أنه يوجد عقد بين المتكلمين داخل نظام اللغة، هناك علاقات طوبوغرافية معدّة في وضعية عقود براغماتية بين السائرين حيث يتم تعريف كل موقف من حيث دور المواقف المتاخمة.

يغدو فضاءً. الفضاء، في التعريف، هو الذي يتيح الفاصل أو المسافة: التباعد بين الأشياء. ربما يتنوع هذا التباعد وفقًا للحركة المقدَّمة. ومن هنا، فالفضاء العمومي لديه كل خصائص الثبات والتغيّر وإعادة التشكيل للممارسات التي تمارس وفقًا للتنافس بين العناصر التعبيرية والمؤشرة.

الفضاء العمومي المغاربي في فرنسا: ثقافة شعبية

بناءً على القاعدة الثنائية إستراتيجية/ تكتيكية التي اشتغل عليها ميشال دو سارتو وأعادها في انعكاس اجتماعي سياسي كبير، هل الفضاء العمومي الفرنسي هو «إستراتيجية» بدلًا من الفضاء العمومي المغاربي الذي يتعيّن في «التكتيكية»؟ لم يتم التفكير في هذا السؤال من حيث التناقض الاصطلاحي، لكن بالأحرى الاشتراك، والتداخل أيضًا. في تحرّيه الاجتماعي والأنثروبولوجي الذي أسفر عن تحرير مجلدين من ابتكار اليومية، ركّز دو سارتو في معظمها على ما يسميه «الثقافة الشعبية» culture La populaire عن طريق إفراغ الكلمة من محتوياتها ووَصْمها بعار «الأيديولوجية». كان ينبغي أن يكون نوعًا من التصويب النقدي لجعل شرعيتها الإبستيمولوجية ضمن مفهوم مستمر ومضلَّل بواسطة «الافتتان» Ensorcellements بنمط السياسة ووسائل الإعلام. ما الذي يجعلنا نتعرّف على الثقافة الشعبية؟ ما هي المقوّمات والتحديات؟

يعرّف دو سارتو الثقافة الشعبية بسمتين كبريين[13]:

ـ السمة الأولى: الشفوية L'oralité بوصفها إطارًا تفسيريًا لتنفيذ التبادلات الخطابية والرمزية، التجارة[14] في الأفكار، وعقود الكلام والتأويل. هذا هو، باختصار، الاستعمال اليومي للّغة العادية مع كل ما يستلزم من عمليات خطابية واستعارية وتصريحية[15].

ـ السمة الثانية: العملياتية L'opérativité بوصفها إطارًا تطبيقيًا من شأنها أن تؤدّي إلى استعمالات من أيّ نوع. ارتكز ميشال دو سارتو على مسلّمة «النشاط/ الكسل»، بوصفها واحدة من الأفكار الأساسية في فكره، عكس ثنائية «الإنتاج/ الاستهلاك»، في معرفة مصلحة الطرف الآخر الذي يأخذ في الحسبان استعمالات الذكاء بوصفه نشاطًا ضمنيًا وإبداعيًا[16]. فالممارسات ليست انقيادًا لرمز اقتصادي يحكمها. على الرغم من أنّها مصنوعة داخل هذا الرمز، فهي تتطلّب نوعًا من التحكم الذاتي

---

(13) De Certeau, *L'invention du quotidien*, pp. 36-37; M. De Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques* (Paris: Seuil, 1994), pp. 178-179.

(14) ونحن هنا نأخذ كلمة «تجارة» بمعناها الإيتيمولوجي الذي كان بالفعل في رواج خلال عصر التنوير، مثل اجتماع الناس والمشادة الكلامية، قبل أن يحتلّ اليوم أهمية اقتصادية وتجارية.

(15) يكتب دو سارتو في موضع آخر: «فئة خاصة من لغة تخدم (كما تم تعريفها في القاموس النحوي للغة) استعمالات في واقع الأمر، سلوكيات رب العمل اجتماعيًا، نماذج العمل، بروتوكولات، خبايا و'طرق الخير'، ضبط اللغة في متاهة الملابسات العارضة، نقص في اقتصاد تبادلات اللغة»، انظر:

De Certeau, *La prise de parole*, pp. 260-261.

(16) De Certeau, *L'invention du quotidien*, chapitre III est entièrement dédié à la question de l'usage: «Faire avec: usages et tactiques,» pp. 50-68.

الذي ينظر متفرّدًا في طرق استعمال هذا الرمز الاقتصادي، يَفترض أو يَفرض. وبعبارة أخرى، لا تظهر الممارسات الخاصة في الانقياد للقواعد التي ينظّمها الرمز، ولكن في الاستعمال الذي وقع. وينطبق هذا على أيّ نوع من الإنتاج، مادي أو رمزي.

وبناءً على هاتين الخاصيتين من الثقافة الشعبية، يُعرف الفضاء العمومي المغاربي في فرنسا بأنّه «شفهية» مشبعة بالخلط اللغوي. هذه هي الحال في «الكلام» حول اللهجة العربية أو البربرية «المفرنسة»، أو على العكس، الفرنسية «المعرّبة» أو «البربرية». قامت «العملياتية» النسبية أيضًا بدور خاص في التراث أو التقاليد التي يدعوها بورديو Bourdieu خِلقة أو عادة L'habitus، يتعلّق الأمر بانتشار العادات المغاربية في الأماكن العمومية في فرنسا. يُنظَر إلى هذه العادات في أنماط الإدراك والحكم المرتبط على وجه التحديد بتاريخ الأفراد وممتلكاتهم الشخصية (اللغات، والمعتقدات، والخرافات، وغيرها). في مقاربته للأقليات غير المرئية التي تشمل التجمعات المغاربية، يضع دو سارتو هذا «الغير» من أيّ مكان آخر، أو حتّى المثيل هو نتيجة انبثاق من الداخل (البريتونيون، والباسك، وكورسيكا Bretons, Basques, Corses)، في اتصال مع «الهوية» بحثًا عن الاستقرار السياسي والاجتماعي. هذا كلّه نسق الفكر «الغربي» الذي يسعى إلى تحديد العلاقة بـ «الغير» في دائرته: «يعكس حضور 'الأجانب' عندنا تدريجيًا، العلاقة الإثنولوجية أو الاستعمارية Ethnologique ou Colonisateur التي تسمح بإعادة النظر في الافتراضات. وكيفية التعامل معها بوصفها معطى داخل تاريخنا، يُعبّر عن الوضع الاقتصادي، وبوصفه 'جسمًا غريبًا' ضمن تحليل عرقي. البديل غير مقبول (على الرغم من أنّه متكرر). فالعلاقة تتطلّب إعادة النظر في التقسيم الغربي للمعرفة»(17).

إذا تبدّت المعرفة الغربية بوصفها «إستراتيجية» للتهيئة والتوسّع، يبدو الفضاء العمومي المغاربي «تكتيكية»، لأنّه يقاس بأهمية الاستعمال الذي يجعل المغاربة ضمن هذه الإستراتيجية: «يبقى المهاجرون في وضع متبادل. يعود المقيمون في أقاليمنا الإبستيمولوجية لاستيعاب الرموز وفي كثير من الأحيان، تنتشر تجربتهم حتّى في البلد الأصل وفقًا للفجوة التي توجد في التعارض بين الاقتصاد والثقافة، أو العمليات الإنتاجية مع التمثّل الرمزي، تحوّلت تقاليد المهاجرين في الماضي مقارنةً بالحاضر لكن ظلّت لا يتم التفكير فيها وصامتة»(18).

سأعرض هنا العناصر التكتيكية للفضاء المغاربي والإزاحات والفجوات الدلالية، نظرًا لأهمية العادات المنتشرة في حالات التفاعل، أو ما يدعوه دو سارتو بـ «نظم السلوك الاجتماعي»(19)Régimes de Socialité. يتجلّى هذا النظام الاجتماعي بوصفه «صورة لتنسيق الأفعال» بعد إدخال التعديلات اللازمة بحسب المواقع (الأسرة، والمقهى، والمصنع، وغير ذلك) وفقًا لحالات آنية:

(17) De Certeau, *La prise de parole*, p. 237.

(18) Ibid, p. 238.

(19) في سجل مماثل، كان بولتانسكي وثيفنوت يوصيان بسوسيولوجيا نظم الفعل في:
Thévenot & Boltanski, *Les économies de la grandeur* (Paris: Gallimard, 1991); Albert Ogien & Louis Quéré, *Le vocabulaire de la sociologie de l'action* (Paris: Ellipses, 2005), pp. 105-110.

«لكن يمكنهم أيضًا استيعاب الأنظمة غير المتجانسة للسلوك الاجتماعي في مواقع منفصلة (على سبيل المثال، من جهة، العائلة أو المقهى، ومن ناحية أخرى، المكتب، والمصنع والإدارة)، ويستمر في الترميزات الأخرى والسائدة والممارَسة التي لديها تأثير في الكشف في سابقة استثنائية ووظائف خفية [...] أعتقد أنّ تجربة الأعراق تطمس وضوح فوارقنا العرقية (الفكرية، والإدارية) ما يفضي إلى مراجعات مبكرة في تصوّراتنا»[20].

وهكذا، فإنّ الفضاء العمومي المغاربي هو استعمال مختلف الترميزات السائدة. إنّه يدرج عوالم غريبة عن هذه الترميزات، طقوس ذات صلة بالحياة اليومية في المنزل، والمطبخ، للوصول إلى المعلومات، وتحليل الحقائق. في حين يتصرّف في إقليم ترميزاته (الـ «إستراتيجية»)، وإعادة استعمال التطبيقات المحدّدة والمحدودة بوجه آخر عند الانتهاء من حالات الفعل (الـ «تكتيكية»). أقول إذًا، يوجد استعمالات مختلفة للرمز السائد نفسه. يتناول دو سارتو المسألة قيد الاستعمال والمتصلة هنا بالرمز الإستراتيجي، والتكيّف الذي يحدّد نوعًا من الاستعمال المختلف والمتقاطع مع القيم المشتركة. دون رفضٍ أو تبنٍّ، يمكن المرء الحديث عن التكيّف في حالة: «هذه المجتمعات، في التمثّل هي متحوّلة بعمق ومغيّبة عن ساحتنا الوطنية من آثار الاستيعاب التي هي أيضًا في حد ذاتها، بسبب الهجرة والتهميش، متحوّلة بواسطة تكيّفهم مع الأوضاع الجديدة، هذا يعني آثار التكيّف [...] لا نستطيع حصر استيعاب البلد المُضيف (ظاهرة 'وحشية') الجسم الغريب، فقدرات التكيّف بين أعضاء هذا الجسم هي التي تثبت ذلك، بالنسبة إلى الديناميكية، تترجمها إلى سلسلة من التكتيكات أو الوسائل لإعادة استخدامها لأغراضهم الخاصة من أجل فرض نظام معيّن»[21].

تتعدّد أشكال هذا التكيّف، على سبيل المثال إقامتها في مبنى هندسة هوسمانية Haussmannienne، لكن في الداخل يتمّ ترتيبها وفقًا للذوق المحلي للبلد الأصل: النمط الموريسكي Mauresque والمؤثّث في خشب صلب. كذلك، يكيّف الفضاء العمومي بأنماط أي مكان آخر، في البلد الأصل، سواء كان ذلك في المقاهي أم الأسواق. يجد المغاربة في هذه الأماكن فضاءً للتبادل الثقافي والخطابات المتعلقة بالنشاطات اليومية، السياسية والاجتماعية الجديدة. على حدّ تعبير ميشال دو سارتو، لخلق أنماط خاصة، مُشربة البراعة والمبادرة الحرة: «يمكننا السعي لإضافة تحليل الخطوات نفسها التي من خلالها تَنزع 'الأقليات' Minoritaires، إلى تغيير الأوضاع المفروضة عليها وتحسينها. وليست هي أكثر من الأوضاع التي يوجدون فيها، لكن العمليات التي جعلت تاريخهم، ليس في أكثر الحالات، ولكن في أفعال وأنماط محددة»[22].

هنا، لا يمكن إنكار أنّ سارتو نَقَل الإشكالية من التمثّلات إلى الممارسات، أو من «علم النفس الاجتماعي» Psychologie Sociale إلى «براغماتية الاستعمالات» Pragmatique Des Usages، لأنّ ما طُرح هو أنّ المغاربة يعتقدون أكثر ممّا يفعلون أو يبتكرون أساليب وطرقًا للفعل. ومن المؤكد أنّ

(20) De Certeau, *La prise de parole*, p. 238.

(21) Ibid., p. 248.

(22) Ibid., p 260.

التمثّلات ليست مستبعِدة تمامًا حقيقة أنّه من المستحيل فصل الممارسات عن أطرها العقلية. ولكن يتمّ التركيز على الممارسات والطرق المستعملة في الفضاء العمومي السائد. من السهل الإشارة إلى الدلالة والتحدّي المتمثّل بالعالم من طرف العمليات المتخذة، فقط من خلال التوقعات التي تتناول النوايا أو الظواهر النفسية.

الخلاصة: بعض الآفاق المستقبلية

ينطوي عمل ميشال دو سارتو على هدف إمبريقي وبراغماتي يطبع الفعل المغاربي الممارَس في حالة معطاة. وفي وقت قياسي، لفت دو سارتو الانتباه إلى الدور الذي يمكن أن يقوم به المغرب العربي، ليس فقط في تعريف الهوية الفرنسية (لأنّ أيّ هوية تعرَف دائمًا من الآخر الذي يكون خارجيًا عنها)، ولكن أيضًا في ترقية نظام سلوك اجتماعي مختلف، هجين وفسيفسائي:

«وُضعْتُ عند تَمفصل عالمين: ممارَس، مفروض وفوضوي، ولكن ممارسة لغتين أو ثقافتين، يدلّ على أنّه لا يزال من الممكن التنقّل بين الماضي والحاضر، بين هنا وهناك، يمكننا خلق معادلات للرموز، تنظيم أنساق للترجمة [...] إنّ قبول الوجود الحقيقي للمهاجرين، في الواقع، يفتح فضاءً حرًّا للكلام والتعبير، بحيث يعطيه ثقافة للمعرفة؛ هذا في حالة التوقّف عن السخرية أو عن احتقار علامات الاختلاف، ولكنّه يسعى إلى استعادة أهمية الإنسانية، ردة فعل معيّنة»[23].

كانت دعوة دو سارتو لتأكيدات خاصّة إذًا، تدور حول وجود مجال لإعطاء المغرب العربي الرؤية من خلال الفضاء العمومي حيثما كانت ممارسة الكلام بحرية ومسؤولية. هذا الفضاء ليس بعدًا «مسرحيًا» scénique فقط يمكن أن يتحقّق من خلال نظام «أشعّة» Scopique لنَرى أو نُرى. لكن يهدف هذا الفضاء ليصبح أيضًا بعدًا «إبستيمولوجيًا» Epistémique حيث تُعدّ قيم المعرفة جزءًا رئيسًا. لأنّ الرهانات على فضاء عمومي مغاربي معزول أو متفاعل مع فضاءات أخرى مهيمنة (الفضاء العمومي الفرنسي) أو مجاورة (الفضاء العمومي الصيني، والبرتغالي، والبولندي، وغيرها) التي تُعرف بثقافة، تجَسّد هذه الثقافة في مظاهر متعدّدة ذات سمات ثقافية أو بيداغوجية. هذه هي الحال، على سبيل المثال «العيد في المدينة» l'Aïd dans la Cité في مرسيليا، بمبادرة من جمعيات المغرب العربي، كل عام وأثناء احتفالات العيد، وتنظيم الاحتفالات بالمشاركة من خلال العروض المسرحية، والموسيقى، والرسم، والسينما، والمؤتمرات، وغير ذلك.

إذا كان الفضاء العمومي المغاربي يضفي على الكلام أشكالًا متعددة للتعبير (الرقص، والغناء، وغيرها)، فإنّها لم تعد موجودة، لكن لا تزال محصورةً عند الأشخاص الذين ينتمون إلى هذا الفضاء، بل تمتدّ إلى أشخاص آخرين يملكون آفاقًا في الاهتمام المعرفي المذكور. إذا كان دو سارتو يذكّر بالمغرب العربي خلال سنوات السبعينيات من القرن العشرين، فماذا عن اليوم؟ هل تطوّر هذا الفضاء؟ أم هل تدهور؟ وما هي الاضطرابات والتحديات؟ من المستحيل أن نتناول في بضع صفحات تاريخ هذا الفضاء الخاضع لمتطلبات سكان الجيل الثاني والثالث، مع الاضطرابات

(23) Ibid., p 217.

التي تعيشها فرنسا اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا. ولكن لمحة موجزة تبيّن أنّ الفضاء المغاربي ليس كيانًا معزولاً، بل يجب أن يرتبط بالرهانات الوطنية والدولية. إذا كانت الضرورات الاقتصادية العامل الأساسي لتنامي الهجرة في سنوات الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين (الفترة التي يشير إليها سارتو في كتاباته)، هناك ضرورات أخرى، سياسية وأمنية، طغت على الفترة الممتدة خلال التسعينيات حتى عام 2000. في الواقع، تَشبُّع سوق العمل في فرنسا بالتطور الاقتصادي والسياسي في العالم (الأزمات الاقتصادية، والأسلمة، وعودة الحساسيات القومية، وغيرها) أدّى إلى تباطؤ هذا التسارع في الهجرة، نقلنا كلُّ هذا من القضية الاقتصادية البحتة (العمالة الأجنبية، ومواقع البناء، وغيرها) إلى القضية السياسية (يضطرّ كل سياسي في فرنسا إلى أن يستعمل سياسة الهجرة في مشاريعه لأغراض انتخابية) والأمنية (منذ فترة الثمانينيات والتسعينيات وقت صعود الجماعات الدينية والإسلام السياسي، باسم «السلفية» Salafisme وارتفاع العنف في ضواحي باريس عام 2005، وغيرها).

لا يهمّ هنا أن نصدر حكمًا على سياسات الهجرة المعتمدة (نجاح، أم فشل)، ولكن لتقييم مكانة الفضاء العمومي المغاربي في رقعة شطرنج الأحداث والاضطرابات. أوّلاً وقبل كلّ شيء، يجب أن نشير إلى أنّ الفضاء العمومي المغاربي ليس منسجمًا ولا متجانسًا. إذا كانت التقاليد التي تمارسها الأسر، قوية في استعمالاتها المختلفة، مع إمكانية وجود تمازج للأجناس، يُعدّ ذلك تصحيحًا ورفضًا صريحًا. هذا واضح في الجيلين الثاني والثالث اللذين تردّدا على المدرسة الفرنسية (خلافًا لآبائهم) واختلطا مع الخلفيات والثقافات الأخرى (الصداقة، والزواج، وغير ذلك). تمّ دمج جزء كبير من هذه الأجيال، فهي تلتزم قيم الأجداد، لكن تلتزم قيم الحداثة والعلمنة بعمق، وتتطلّع إلى مستقبل التكنولوجيات الجديدة.

ومن هنا، يقع الفضاء العمومي المغاربي في تحوّل، لأنّ القيم حتى الآن علامات مميزة للأشخاص الذين يتعرّفون إلى أنفسهم في هذا الفضاء الذي يخضع لتعديلات من خلال تقديم أنماط مختلفة واستعمالات متباينة. لأنّ الفكرة التي ندافع عنها هنا هي: إذا كان الفضاء العمومي المغاربي هو «الاختلاف» في الفضاء العمومي السائد، فهو لا يحمل أقل علامات «الاختلافات» في شروطها وعلاقاتها، وتصبح القيم عرضةً للتعديل بتأثير الاتصالات والتبادلات والتفاعلات.

المراجع References

De Certeau, Michel. *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard/Folio, 1990.

________. *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Seuil, 1994.

Dosse, François. *Michel de Certeau, le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2002.

Giard, Luce (éd.). *Michel de Certeau*. Cahiers pour un temps. Paris: Centre Georges Pompidou, 1987.

Habermas, Jürgen. *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Marc Buhot de Launay (trad.). Paris: Payot, 1978.

________. «L'espace public: 30 ans après » *Quaderni*, no. 18 (Automne 1992).

________. *Droit et démocratie*. Paris: Gallimard, 1997.

Poujol G. & Labourie, R. (éd.). *Les cultures populaires*. Toulouse: Privat, 1979.

Ogien, Albert & Louis Quéré. *Le vocabulaire de la sociologie de l'action*. Paris: Ellipses, 2005.

Quéré, Louis. *Problèmes d'épistémologies en sciences sociales, II-Sociologie, pratique et politique*. Paris: Cems Ehess, CNRS, 1983.

Thévenot & Boltanski. *Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.

عيد محمد وطلعت فراج | Eid Mohamed and Talaat Farrag*

مؤتمر رابطة دراسات الشرق الأوسط بأميركا الشمالية: مسيرة خمسين عامًا (بوسطن، الولايات المتحدة) 17-20 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016

Middle East Studies Association's 50th Annual Meeting (Boston, Massachusetts, USA November 17-20, 2016)

توافقًا مع مرور خمسين عامًا على إنشاء رابطة دراسات الشرق الأوسط بأميركا الشمالية (ميسا)، واحتفاء بمسيرتها في حقل الدراسات الأكاديمية التي انطلقت في العام 1966، نظمت الرابطة مؤتمرها السنوي الخمسين في مدينة بوسطن بالولايات المتحدة الأميركية، بمشاركة نحو ألفين وخمسمئة من العلماء والباحثين المتخصصين في حقل الدراسات الشرق أوسطية في أميركا الشمالية.

وعلى مدى أربعة أيام، شهد المؤتمر - وهو يُعدّ أحد أبرز المؤتمرات عالميًا في مجال دراسات الشرق الأوسط - فعاليات مختلفة، منها، إلى جانب معرض للكتب، مهرجان للأفلام **Film Fest**، تضمن عرضًا لأعمال فنية مهمة مثل: «أوديسا عراقية *Iraqi Odyssey*»، و«على بعد 50 قدمًا من سورية *50 Feet From Syria*»، و«وطن محطم *Broken Home*»، و«كرافان *Caravan*»، و«رسائل من بغداد *Letters from Baghdad*»، و«بنات نفرتيتي *Nefertiti's Daughters*»، و«احتلال العقل الأميركي: حرب العلاقات العامة الإسرائيلية في الولايات المتحدة *The Occupation of the American Mind: Israel's Public Relations War in the United States*»، و«سيمياء الإسلام: دليل الكفار *Semiotics of Islam: A Primer for Kuffar*».

* عيد محمد أستاذ مساعد في برنامج الأدب المقارن بمعهد الدوحة للدراسات العليا، وطلعت فراج (دكتوراه الأدب المقارن) باحث مشارك بمشروع الهويات العابرة للثقافات بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

Eid Mohamed is an Assistant Professor at the Comparative Literature Program, Doha Institute for Graduate Studies; and Talaat Farrag (PhD in Comparative Literature) is a Research Associate, Transcultural Identities Project, Doha Institute for Graduate Studies.

وعلى الجانب الآخر، تضمن المؤتمر عقد ما يربو على مئة ندوة بحثية ناقشت طائفة واسعة من الاهتمامات الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية والاقتصادية، وتقاطعاتها البينية. لذا، فقد عالجت الأوراق المطروحة للنقاش في الندوات (بمعدل أربع أوراق تقريبًا لكل ندوة) تجاذبات السياسة والدين، والثقافة، واللغة الأدب والعلوم الإنسانية عمومًا فيما يتعلق بقضايا الشرق الأوسط والهوية العربية، من منظورات سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية، ولغوية وثقافية. وعلى الرغم من أنّ بعض الندوات عالجت قضايا التواصل الثقافي والفكري العربي والإيراني والتركي، والحرية الأكاديمية، فإن الاهتمام الأبرز كان موجهًا صوب القضايا الخاصة بتقاطعات الهوية والثقافة واللغة والمهجر والتحولات السياسية، وأثرها في الواقع العربي والعربي الأميركي، في ضوء ثورة وسائل الاتصال الحديثة.

ونظرًا إلى التداخل والتمازج الواضحين بين التخصصات في الندوات والحلقات النقاشية المنعقدة، فقد اخترنا تسليط الضوء على مجموعة من الندوات التي تناولت قضايا اللغة والأدب والهوية في عصر التحولات السياسية والإعلامية والرقمية العربية.

أين الثقافة الآن؟ وضع التاريخ الثقافي في دراسات الشرق الأوسط (دايلان باون)

في أعقاب أعمال، مثل: المصريون العاديون لزياد فهمي وحلاق دمشق لدانا الساجدي، نشأ وعي بـ «التاريخ الثقافي الجديد» في عملية التأريخ الثقافي بالشرق الأوسط. وتنبني هذه المقاربة على الأنثروبولوجيا الثقافية، والتي غالبًا ما تركز في الحياة العادية، والثقافة الشعبية غير النخبوية التي تشكلت في التاريخ الأوروبي والأميركي منذ ثمانينيات القرن العشرين. ونظرًا إلى جدة ذلك التخصص في حقل دراسات تاريخ الشرق الأوسط عمومًا، فإن هذه الجلسة تعالج التحول الحديث نحو الثقافة وتقييم ميزات تلك المقاربة وعيوبها. كما تناقش الجلسة التي ستجرى بصورة تفاعلية مسائل مثل العلاقة بين دراسات الشرق الأوسط والتاريخ الثقافي، وتقييم سبل إجراء دراسات التاريخ الثقافي في الشرق الأوسط، ووسائل بناء تصور لهذه المقاربة أكاديميًا وتعليميًا.

وشملت موضوعات النقاش في الجلسة أصول الثقافة السلطوية في سورية في أواسط القرن العشرين، والتعليم والثقافات القومية بمصر في ظل الاحتلال البريطاني، ووضع الثقافة في الاقتصاد السياسي لفلسطين في ظل الانتداب، إضافة إلى استعراض المشاركين للمقاربات المتعددة للثقافة من جانب مؤرخي الشرق الأوسط وذلك لردم الهوة بين الفاعلين والبنى، والخطابات والمؤسسات، والاقتصاد والسياسة.

وقد تمثّلت الأوراق المطروحة بـ «إعادة تعريف «التحول الثقافي» الأسطوري بنهاية القرن العشرين» (كيفن مارتن)، و«التحول الحديث نحو الاقتصادي السياسي في دراسات تاريخ الشرق الأوسط

خصوصًا، ودراسات التاريخ عمومًا» (شيرين صيقلي)، و«التاريخ الثقافي والتقاطع المتذبذب لعدد من التخصصات» (فارزين فيجداني)، و«الاجتياز كأحد أهم مقومات «التحول» الثقافي في الدراسات الثقافية» (هدى يوسف).

أميركا العربية العالمية: الكونية ونقماتها (بولين فينسن)

ناقشت الجلسة المخاوف المتعلقة بالعولمة والهجرة والانتماءات عبر الثقافية، وكيف أحيت مفهوم الكونية أو «المواطنة العالمية». كما سلطت الضوء على الأبعاد الأخلاقية والسياسية والثقافية للمصطلح، إلى جانب الاهتمام بالانتماءات عبر القومية والمهجرية في الدراسات الأكاديمية حول العرب الأميركيين، والإنتاج الثقافي والفني والأدبي للعرب الأميركيين؛ ومن ثمّ الاهتمام بالعلاقة بين الدراسات العربية الأميركية وبين دراسات العولمة والمهجر، والمنظورات الكونية فيها. وقد عالجت الجلسة أسئلة مثل التطرق إلى اشتباك العرب الأميركيين مع قضايا مثل الانتماء والارتباط عبر الثقافي والمهجر وتقاطعاتها مع المخاوف بشأن المواطنة العالمية والالتزامات الأخلاقية والعولمة، هذا فضلاً عن التوترات والتداخلات المثمرة بين مصطلحي «عربي» و«أميركي»، وبين «أميركا أحادية الصورة» و«أميركا متعددة الصور»، وبين «عربي» و«عربي عالمي»، وبين «أميركي شرق أوسطي» و«عربي أميركي»، وأيضًا كيف يضفي نموذج اللاجئ مزيدًا من التوكيد إلى مفاهيم الانتقال والمنفى وعبر القومية والأمّة ومفهوم الكونية.

وقد تتطرق النقاش إلى استعراض التحليلات الأدبية والفنية والاجتماعية والتاريخية والسياسية للتكوينات والمنتجات الإبداعية العربية الأميركية، من خلال الدراسات عبر القومية والكونية والمهجرية. وقد شمل النقاش أعمالاً مسرحية لمؤلفين عرب أميركيين، وكيف واجهت التجاذبات بين التعبير الإبداعي والالتزامات الكونية نحو معاناة الآخرين، والكتّاب العرب الأميركيين الذين تحولوا إلى كتّاب كونيين وموقع أعمالهم من الخطاب الإمبريالي، والدولة القومية، وعبر القومية.

وتناولت الأوراق المطروحة في الجلسة دراسة عن «أميركا» من حيث هي فضاء علاقات (أميركي - شرق أوسطي) متجاوزًا للقوميات، ومضامين الهويات المتداخلة والمتعارضة (مثل العرب الأميركيين بصفتهم «عربًا» وبصفتهم «أميركيين» في بيئة سياسية مناهضة للعروبة ومشوبة بالخوف من الإسلام)، مع الإشارة إلى القوى السياسية والأيديولوجية المنشئة لخطاب متعارض وغير متسق حول العلاقات السياسية بين الولايات المتحدة والعالم العربي. كما تمّ تسليط الضوء على التدخلات الإمبريالية (العسكرية) والنيوإمبريالية (الاقتصادية والإنسانية) في المنطقة، والهويات المهجرية «في الوطن» (الولايات المتحدة) وفي «الخارج»، وخاصة ما يتعلق بأزمة اللاجئين السوريين.

وقد تضمنت الجلسة ورقة عن مفاهيم العولمية والكونية وعبر القومية تتعلق بالهويات العربية الأميركية في الولايات المتحدة في ظل حالة العنصرية، والتركيز على دور المنتج الثقافي والأدبي في تأكيد الأصوات العربية الأميركية في الاقتصادات الأدبية العالمية. وسُلّط الضوء على تجذر الإنتاج الثقافي والأدبي العربي الأميركي في سياقات قومية معيّنة، وتشكيله للحقول الثقافية والأدبية في الولايات المتحدة وفي العالم العربي.

اللغة والسياسة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (إدارة: نادين حمدان)

تطرقت الجلسة إلى موضوع استخدام مناهج علم اللغويات في دراسة الظاهرة السياسية، استنادًا إلى بعض حالات الدراسة، في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا؛ لكون تلك المنطقة مصدرًا ثريًا للتنوع اللغوي والارتباط الهوياتي العرقي والقبلي والاجتماعي والديني والسياسي والطائفي والأيديولوجي. لذا يوفر تحليل الخطاب السياسي مداخل قيّمة إلى النسيج الاجتماعي والارتباطات الهوياتية؛ نظرًا إلى أن الخطاب ذاته يُعدّ ظاهرة اجتماعية. ومن ثمّ تناقش الأوراق المقدمة في هذه الجلسة الأنماط اللغوية بصفتها دليلًا مرجعيًا للمعاني الاجتماعية في السياق السياسي. وبذلك تهدف الجلسة إلى تسليط الضوء على إسهامات المناهج اللغوية في تحليل الظواهر السياسية والاجتماعية، ومن ثمّ الدعوة إلى توسيع نطاق الدراسات البينية الشرق أوسطية.

وقد تضمنت الجلسة عرضًا لورقتين مهمتين، أولاهما: «التناص والتأطير في حملة قيادة المرأة للسيارة في السعودية عبر تويتر» (جيهان محمود). وهي تعالج مفهوم سينثيا جوردون حول «التأطير كتفاعل تناصي» من خلال تطبيقه إطارًا لدراسة السياقات المكتوبة عبر الإنترنت في المجتمع العربي. وتمّ ذلك باستقصاء التعليقات المنشورة عبر وسائل التواصل الاجتماعي، استجابةً لحملة السادس والعشرين من أكتوبر الداعمة لحق المرأة السعودية في قيادة السيارة. وتعرض هذه الدراسة لاستخدام داعمي الحملة ومؤيديها للنصوص المحلية، لتأسيس مرجعية مشتركة تبرر موافقهم المتعارضة من الحملة. فقد أدى استخدام النساء اللائي يدعمن الحملة اللغة الإنكليزية وسيلة للتعبير إلى توسيع قاعدة جمهورهن، بينما ساعد التزام علماء الدين اللغة العربية على تعزيز الأيديولوجيات التقليدية والأعراف الثقافية وإلى توجيه رسائلهم إلى المجتمع العربي المحلي. كما ساعد ذلك أيضًا علماء الدين في قولبة الحملة داخل إطار المؤامرة الأجنبية ضد النظام السياسي والأخلاقي السعودي. وإلى جانب تسليط الضوء على العلاقة بين التأطير والتناص، تساعد الدراسة أيضًا في فهم تراتبيات القوة والجنس داخل المجتمع السعودي في وسائل التواصل الاجتماعي وعبرها.

أمّا الورقة الثانية، وعنوانها: «اللغة والهوية والمشاركة من خلال مجموعة صفحات فيسبوك لمعارضين سوريين» (فرانسيسكو سناتورا)، فتناولت الدور المهم للغة والهوية في الصراع السوري، منذ بداية الانتفاضة ضد بشار الأسد الذي كان يزعم أن المعارضين متسللون أجانب

مدفوعون بنزعة طائفية. ويتعرض البحث بالتحليل لقيام مجموعة من المعارضين بترسيخ هويتهم بصفتهم مواطنين سوريين عبر صفحاتهم الخاصة والعامة على فيسبوك، ما بين عامي 2011 و2013، من خلال ممارسات كتابية هجينة جديدة، وكيفية استخدام هذه النصوص في تحقيق نوع من المشاركة والإسهام في ظهور أنواع جديدة من المعارضة. كما تفترض الورقة أن الحوادث السياسية والاجتماعية الراهنة في سورية، كالهجرة والنزاع، قد أدت إلى بزوغ أسلوب هجين يزعزع الأيديولوجية اللغوية المهيمنة. كما تقول بأن المؤلفين قد استطاعوا، من خلال الاستحواذ على نصوص سابقة مرتبطة بأصوات مميزة، استهداف جمهور معيّن من بين متابعي صفحات الفيسبوك الخاصة بهم، بتحفيزهم على التفكر في معنى استخدام التشكيلة الهجينة، إلى جانب القدرة على بناء موقف سياسي مقاوم ومعارض. وتسهم هذه الدراسة في بيان كيفية استخدام التهجين اللغوي أداةً للفعالية السياسية ودعم المعارضة، في مجتمع يتحول إلى الشتات، بصفة متزايدة، وتمكين الدراسة تاريخية النقدية للنزاع.

أن تكون اجتماعيًا عبر وسائل التواصل الاجتماعي: الأكاديمية، والإنسانيات الرقمية، والشرق الأوسط (كريستين بيكر)

توفر وسائل الإعلام الرقمية والاجتماعية أدوات جديدة مهمة للتواصل مع الطلاب والجمهور الأوسع؛ إذ يستطيع الأكاديميون والناشطون وغيرهم حاليًا استخدام أدوات مثل تويتر وفيسبوك والمدونات المشتركة والمواقع، لمناقشة المعارف وطرق التدريس والحوادث الجارية. لذا تستعرض هذه الجلسة المزايا والتحديات المتعلقة ببسط نطاق الأدوات والمصادر الأكاديمية إلى فضاء الإنترنت دائم التغير، ومن خلال خبرة المشاركين في الجلسة بالسبل المختلفة للعمل من خلال الإنترنت، كالمدونات الخاصة والمواقع التعاونية والمحفوظات الرقمية، وتحويل الدراسات الأكاديمية إلى مواد مقروءة للجمهور، وتوفير الخبرات الأكاديمية للطلاب في مجال البحوث والتدريس. وتستهدف الجلسة تقصي التحديات المتمثلة بترجمة تعقيدات العمل الأكاديمي إلى مادة تسهل قراءتها على الجمهور، فيستطيع التفاعل مع المواد المطروحة بصفة فورية، أملًا في توسيع نطاق البحوث داخل إطار «ميسا» حول التحديات والمنافع المتعلقة باستخدام وسائل التواصل الاجتماعي.

وقد تمثلت الأوراق المطروحة بما يلي: «استخدام المدونات ووسائل التواصل الاجتماعي من جانب الناشطين الشباب العرب» (جوان كول)، و«التعقيدات المتعلقة باستخدامات الأكاديميين للإنترنت ودور الحسابات المؤسسية والأكاديمية في دعم أهداف المؤسسات وتوسيع نطاق المشاركة الأكاديمية والبحثية بين المؤسسات» (كريستين بيكر)، و«استخدام الأكاديميين للإنترنت وسيلة للنزول من البرج العاجي والتواصل مع الجمهور الأوسع وأيضًا مشاركة الجمهور في دعم الأكاديميين من خلال توفير المواد والمصادر لتكوين أرشيف رقمي» (بيتا باغوليزاده)، و«وسائل

التواصل الاجتماعي بصفتها منصة بديلة للمنشورات المحكمة في نشر الدراسات الأكاديمية وردم الهوة بين المجتمع الأكاديمي والجمهور الأوسع» (رستن زاركار)، و«دور وسائل التواصل الاجتماعي بصفتها منصة لتوسيع إطار المشاركة الأكاديمية ووصول الدارسين الباحثين للمعارف، ومن ثمّ ردم الفجوة بين الخطابين الأكاديمي والعام، وخلق قناة للتواصل بين الأكاديميين، وكل ذلك من خلال «تويتر» أنموذجًا» (أماندا روجرز).

الشباب والتعليم والديمقراطية في الشرق الأوسط (عايشة عليمداروجلو)

استعرضت الجلسة أوراقًا تعالج تكونات الذات الشبابية، وتحديثات التطور والتحول الديمقراطي داخل المؤسسات التعليمية في الشرق الأوسط. فالوصول إلى مرحلة الشباب في العصر الحالي، وفي السياق التاريخي الذي ترتفع فيه مستويات التعليم وتزداد فيه معدلات البطالة، وتتغير فيه العلاقات الأسرية، وتلوح فيه مظاهر القلق بشأن المستقبل، تُعدّ المؤسسات التعليمية مركزًا تمارس من خلاله السلطة سيطرتها على الشباب بنشر الوعي القومي، وتأكيد الوحدة، وتقليص حجم المعارضة. ولكنّ التعليم على الجانب الآخر يُعدّ محوريًا في تطور المجتمعات والأفراد وللتمكين الجمعي للمواطنين. ومع حصر الشباب في إطار التكييفات المحلية للخطابات العالمية حول الحاجة إلى المشاركة في اقتصاد المعرفة، وفي إطار تحديات استبعادهم من المشاركة الفاعلة في الحياة المجتمعية، تبرز الحاجة إلى التحليل العميق لحياة الشباب داخل الحقل التعليمي. واستنادًا إلى حالات الدراسة الإثنية في كل من مصر والأردن وتونس، تتقصى الأوراق المقدمة في هذه الجلسة سبل تنظيم العملية التعليمية لتنمية الذات والقدرات لدى الشباب ولتسهيل المشاركة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية وصنع القرار السياسي أو لتعطيلها. كما أنها تبحث مسائل مثل كيفية مساهمة الخطاب والممارسة داخل العملية التعليمية في دعم و/ أو تحدي الدولة، وموقع طموحات الشباب في حياة كريمة من خلال التفاعلات مع المؤسسات التعليمية، وأثر تلك التفاعلات في بيان إمكانات شعور الشباب بالانتماء في العصر الحالي. هذا فضلًا عن حال الديمقراطية الأكاديمية في مراحل التحول، وكيفية مساهمة البرامج التعليمية في العملية التعليمية داخل الفصل وفي المشهد الثقافي عامة.

وقد تضمنت الجلسة عرض الأوراق التالية: «الشباب في فضاءات التعليم (العالي) - دراسة عن طلاب الجامعة في الأردن من منظور إثني» (دانيل كانتيني)، و«الأمل العظيم الأخير لإحداث تحول في حياة البنات: خطاب تعليم البنات في صعيد مصر» (محمد سلام)، و«النظر في تعليم المواطنين غير الواثقين: مفاوضات الشباب حول التعليم العالي في الأردن» (روزبه شيرازي)، و«دمقرطة الأكاديمية: مفاهيم جديدة حول الإدماج الاجتماعي في جامعات تونس» (أماندا سوسيث).

توطين/ زحزحة المهاجرين العرب: نظم الاستيعاب والإقصاء في الشرق الأوسط وأوروبا والولايات المتحدة (لوشيا فولك)

ناقشت الجلسة الخطاب العام حول قضية المهاجرين والمنحصر في مجموعة من الثنائيات والمقيد بفكرة الشخص الطبيعي/ الاعتباري (اقتصاديًا وسياسيًا) المُهجَّر أو المقتلع من وطنه، ودور الدول القومية بالرفض أو القبول للمهاجرين، ومن ثمّ صورة المهاجرين بصفتهم ضحايا أو مجرمين، إضافة إلى الدور الفاعل لكل من المهاجرين والدول المُضيفة.

كما ناقش المشاركون فكرة خلخلة التعريفات الاصطلاحية لمفاهيم مثل «المهاجر» و«الدولة»، بصفتها تصنيفات ذات حدود مقيدة في ظل السياقات التاريخية والسياسية للهجرات القسرية؛ ودور علماء الأنثروبولوجيا في بلورة خطاب عن المهاجرين يسهم في كسر الثنائيات، وأنسنة الفاعلين ذوي الصلة في مراحل الهجرات القسرية المختلفة وفي الدول التي تشهد تلك الهجرات.

وقد شهدت الجلسة مناقشة لأوراق تمحورت حول: «واجب الكرم: جدل اللجوء الحقوقي في الشرق الأوسط» (تشاتي دون)، و«في انتظار السوريين: الضيافة والتنقل وأزمة اللاجئين في البرتغال» (فرانسيسكو فاتشيانو)، و«من اللجوء «السياسي» إلى «الإنساني»: تجارب المهاجرين العرب في ألمانيا ما بين 1985 و2015» (لوشيا فولك)، و«اللاجئون العرب، والمنفيون المتكاثرون، وأنظمة الأقصاء على أطراف ديترويت» (مارسيا إنهورن).

الخلافات السياسية والقانونية حول العنف الجندري في مصر ما بعد الثورة

عالجت الجلسة العنف الجنساني في مصر ما بعد الثورة، بصفته قضية حرجة تشير إلى المعارك السياسية والقانونية بين الدولة والمجتمع. وتم ذلك من خلال تسليط الضوء على جهد الفاعلين الحكوميين وغير الحكوميين لاستهداف التظاهر النسائي، وجهد التعبئة المتعلقة بقضايا العنف الجنسي في المجال العام، واللجوء إلى القضاء بصفة إستراتيجية لتدشين عدالة جنسانية في كل من المجالين العام والخاص، ودور كل ذلك في إبراز قضايا العنف الجنساني في الوقت الحالي. كما ناقشت الجلسة تطور البحوث الخاصة بطبيعة الصور الاجتماعية والسياسية للعنف الجنسي، وجهد تعبئة المجتمع المدني ومؤسسات المجتمع لدعم تلك القضايا، ومكافحة استغلال الدولة للعنف الجنسي تكتيكًا سياسيًا.

واستعرضت الجلسة أيضًا قضايا مهمة تتعلق بالتدخلات السياسية والقضائية، والفصل بين السياسي والاجتماعي في ما يتعلق بالعنف الجنساني، ودور الجهد الرسمي وغير الرسمي في إحداث تحولات سياسية وقضائية، إلى جانب مناقشة قضايا ذات صلة بالهدف من التوسع النظري حول التدخلات السياسية والقضائية في مكافحة العنف الجنساني في مصر ما بعد الثورة، أضف إلى ذلك التركيز

منهجيًا في المبادرات غير الرسمية داخل المجتمع المدني ومجتمع الناشطين في مصر، والتقييم النقدي لتعدد الجهد الذي برز بعد الثورة مستهدفًا العدالة الجنسانية، وتقصي تعقيدات وترابطات لعمل الكيانات غير الحكومية والمواطنين الناشطين لإنهاء العنف الجنساني. وتم تسليط الضوء على مواقع النشاط الرسمي والمجتمعي وغير الحكومي، بصفتها مساحات حرجة للاشتباكات السياسية والقانونية، ودورها في تعزيز المساواة الجنسانية وإعادة تشكيل مفاهيم فعالية المرأة وتشكيل الواقع السياسي والقانوني.

وقد ضمت الجلسة أوراقًا تناقش عمل الناشطين في مجال مكافحة التحرش بعد الثورة من منظور ثقافي لا سياسي. ومن أهمها ورقة «الشوارع لمين؟ عن الفضاء العام، والعنف الجنسي، وذاكرة الثورة في القاهرة ما بعد الثورة»، والتي استعرضت من خلالها سوزانا جالان حق المرأة في الوصول إلى الأماكن العامة واستغلالها، بعد أن تمت «أمننتها» بعد «ثورة 25 يناير» والتدخل العسكري في تموز/ يوليو 2013. وتمّ التركيز على الأعمال الفنية، وخاصة رسوم الجرافيتي من خلال مبادرة «ست الحيطة» لتمكين المرأة.

الرأسمالية والطبقية في الشرق الأوسط: تأملات في الانتفاضات العربية (أنجيلا جويا)

ناقشت الجلسة ديناميات النمو الاقتصادي المعاصر وأثرها في تقليص جوانب عدم المساواة بين أجزاء العالم المختلفة (بين الغرب ودول البريكس مثلًا)؛ نظرًا إلى تزايد معدلات النمو في بلدان جنوب الكرة الأرضية، وتناقض ذلك مع الاتساع في الفجوة بين الفقراء والأغنياء داخل الدول والمدن والمناطق ذاتها، منذ سبعينات القرن العشرين، وكون ذلك هو المحدد الأقوى للاقتصاد السياسي في القرن الحادي والعشرين. ومقارنة بالمشهد في العالم العربي، لم تكن الطبقية هي السبب الأبرز في الدراسات الأكاديمية؛ نظرًا إلى ضعف الاهتمام بهذا الجانب في الدراسات السياسية، حتى مع التحول إلى الرأسمالية في نهايات القرن العشرين؛ إذ كان ينظر إلى السياسة على أنها سياسة الأنظمة التي اتسمت بالأبوية والاستبدادية المرنة. ونظرًا إلى مركزة المطالب الاقتصادية السياسية في الثورات العربية، فقد ارتكز النقاش على الطبقية لبيان البعد السياسي (العالمي) للثورات، ولتحفيز الدراسات المقارنة للثورات العربية بالتغيرات السياسية في مناطق أخرى من العالم في سياق العولمة. كما تطرقت الجلسة إلى تحول الرأسمالية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا عبر العقود الثلاثة الماضية، وإلى تقصي أثر مفهوم الطبقية في بيان طبيعة السياسة في خضم التحولات الرأسمالية الإقليمية.

وقد ضمت الجلسة أوراقًا حول أثر الربيع العربي في إحداث تحولات مفاهيمية ومنهجية تتعلق بمفهوم الطبقية، وأثر الرأسمالية (السعودية) في تمكين المؤسسة العسكرية المصرية من السيطرة على مجالي السياسة والاقتصاد، ودور المؤسسة العسكرية في إعادة تشكيل الاقتصاد من خلال

إعادة التفاوض على عقد اجتماعي جديدة مع العمال والفلاحين، والتفاوض حول سلطتها مع الطبقة الرأسمالية الحاكمة، كل ذلك في أعقاب 25 يناير 2011. وكذلك ضمّت ورقة عن تقاطعات الطبقية والنخبة الاقتصادية والثورة المصرية ودور النخبة الرأسمالية في تشكيل النظام السياسي والاقتصادي المصري، وورقة عن تقاطعات الدورين الاقتصادي والسياسي لطبقة العمال في إسقاط النظام المصري عام 2011.

نقاشات الموائد المستديرة

شهد المؤتمر موائد مستديرة ناقشت الوضع الحالي للعمل الأكاديمي والبحثي في منطقة الشرق الأوسط، والدراسات الأدبية المقارنة ودراسات الإعلام في المنطقة، وديناميات المكان وأثره في الثورات العربية، والعمل التطوعي في مرحلة ما بعد الثورات. وفيما يلي تلخيص لأبرز النقاشات التي شهدها المؤتمر:

قراءة مقارنة لآداب الشرق الأوسط
(روبرتا ميكاليف)

استعرضت الجلسة العلاقة بين الأدب المقارن والتراث الأدبي غير الغربي، مع التركيز في التراث عبر الإقليمي والتحول عن النماذج الأوروبية إطارًا معياريًا للتحليل الأدبي، وتعقيدات الهوية القومية في ظل تعدد الانتماءات لدى كتّاب منطقة الشرق الأوسط الذين يكتبون بأكثر من لغة، وأثر ذلك في الأدب المقارن ودراسات المناطق. كما تم التطرق إلى تحدي الكاتبات لمفاهيم القومية والهوية والكتابة الواقعية في الشرق الأوسط، إضافة إلى تعامل الأعمال الأدبية المعاصرة في الشرق الأوسط مع الآداب العالمية الناتجة من أزمات قومية ونزاعات تاريخية، وكيف أدى ذلك إلى ظهور المؤلف والمواطن العالمي الجديد.

دراسات الإعلام في العالم العربي
(مي فرح)

جرى النقاش في هذه الجلسة حول تزايد الاهتمام العالمي عمومًا، والأكاديمي خصوصًا، بالإعلام في المنطقة العربية، ولا سيما مع إطلاق قناة الجزيرة، ووقوع حوادث الحادي عشر من سبتمبر، وأخيرًا مع تطور دور وسائل التواصل الاجتماعي إبان الانتفاضات العربية الأخيرة، إلى جانب الجدل حول المواطنة الثقافية وواقع ما بعد الحداثة والليبرالية والاستعمار. كما تركز النقاش في دور الدراسات الإعلامية في فهم مجريات الحوادث في المنطقة، فيما يتعلق بالهوية والمواطنة والحروب والطائفية والأديان والهجرة، وغير ذلك. ثمّ تطرق النقاش إلى الدور المركزي للإعلام والحاجة إلى دراسات إعلامية عربية، ومستقبل هذا التخصص في العالم العربي حقلاً دراسيًا مستقلاً في محاولة لتدشين نقاش حول أربعة محاور رئيسة. وتشمل هذه المحاور تعريف الدراسات الإعلامية، وتحديات الدراسات الإعلامية التاريخية والمقارنة في العالم العربي، ودور

الإعلام العربي في الدفع نحو إعادة التفكير في الممارسات النقدية السابقة، والتيارات الفكرية المحددة لمستقبل الدراسات الإعلامية.

حالة الدراسات البحثية حول الحركات التطوعية غير الحكومية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بعد عام ٢٠١١ (جون لويس روماني بيرو)

تركز النقاش في الجلسة على تحول الحركات التطوعية من فاعل في ظل «الربيع العربي» إلى ضحية بعد خمس سنوات مع عودة نماذج القمع الحكومي أو العنف غير القانوني على يد المؤسسات السياسية الرجعية، وابتكار المجموعات التطوعية لأساليب جديدة لإحداث التغيير خارج المؤسسات السياسية الرسمية، مع استعراض ارتكاسها من التعبير عن الشعور القومي العام إلى نزعات ثقافية فرعية محصورة بأيديولوجيات أو هويات وتطلعات فردية، واستنادها إلى الفعل المباشر بدلاً من الأطر السياسية الرسمية في دفع المجتمع نحو التحول؛ وبيان التعارض الناشئ بين التوجه لتكوين مجتمع ليبرالي ديمقراطي والسعي لتحقيق النظام من خلال التزام الفروض الدينية وممارسة السلطة المطلقة. وقد استهدفت الجلسة تسليط الضوء على الجمعيات التطوعية المحلية التي تتطور في «المساحات غير الخاضعة للدولة» حيث يضعف أو يغيب دور الحكومة، وذلك يشمل الجماعات السلفية وحتى جماعات المثليين. كما تناول النقاش المجتمع المدني المحلي في اليمن داخل المناطق القبلية بعد انتفاضة 2011، وتحليل تطور الحضور السلفي في تونس ومناطق الحكم الذاتي خارج سلطة الدولة، وحالة غياب القانون في ليبيا ما بعد القذافي، في ما يتعلق بتنوعات الجماعات التطوعية المحلية والسمات الثقافية للسياق المحلي الذي تعمل فيه.

ما وراء الميدان: العمران والانتفاضات العربية (دين شارب)

دار النقاش حول الدراسات الناشئة التي تعالج مسألة العمران في سياق الانتفاضات العربية؛ ذلك أنّ الدراسات ذات الصلة لم تتطرق في الأغلب إلى البعد العمراني ودور الميادين العامة في الربيع العربي. لكنّ هذا الموضوع شهد اهتمامًا متزايدًا بالأبعاد الاجتماعية/ المكانية للثورات، من خلال أسئلة حول تأثير المناطق الحضرية في الانتفاضات وتأثرها بها؛ أو بعبارة أخرى دور البيئة الحضرية، ماديًا وأيديولوجيًا، في تطور الانتفاضات وأثر الانتفاضات والاضطرابات السياسية الناجمة عنها في تلك المناطق.

وقد استعرض المشاركون هذه القضية من منظورات وسياقات جغرافية ومراحل زمنية متنوعة. كما ناقش الحاضرون الدراسات الجارية في مصر والأردن وفلسطين وسورية وتركيا - وهي البلدان التي كانت في قلب حوادث الانتفاضات العربية - حول الديناميات المكانية الحضرية قبل الانتفاضات وأثناءها وبعدها. أضف إلى ذلك النظر في طائفة واسعة من الظواهر الاجتماعية/ المكانية، من التطور الحضري النيوليبرالي إلى إدارة التراث إلى تدمير الحضر والممارسات الجندرية المكانية وتقاطعاتها

مع الانتفاضات. وقد عكس النقاش تزايد الوعي بمركزية المكان، ما وراء الميدان، في التحولات السياسية الجارية في المنطقة، فضلاً عن بيان أثر الانتفاضات العربية في إعادة تشكيل المفاهيم الخاصة بالمشهد الحضري/ المديني في العالم العربي وأساليب التعامل معه.

هذا استعراض سريع لأبرز الفعاليات والنشاطات التي شهدها المؤتمر السنوي لرابطة دراسات الشرق الأوسط بأميركا الشمالية في عامها الخمسين، وذلك في محاولة لتقديم تلك الأعمال للقارئ العربي؛ أملاً في توسيع نطاق الاستفادة منها وجذب انتباه الدراسين العرب لمزيد من المشاركة في هذا النشاط البحثي البارز.

صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي

يضم هذا الكتاب ثمانية وعشرين بحثًا من البحوث التي قُدمت في «المؤتمر السنوي للتحول الديمقراطي عن: المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي» الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على مدى ثلاثة أيام بين (13 و 15 أيلول/سبتمبر 2014) في عمّان. وتنطلق هذه البحوث من أن عملية التطييف المفرطة للسياسة في الوطن العربي عمومًا، والمشرق العربي الكبير خصوصًا، وتطييف الصراعات الإقليمية، قد أخذت تفرض على الباحثين العرب إعادة النظر في أدواتهم المفهومية والتحليلية وتطويرها وبناء أدوات جديدة على نحو يسمح بالتعرف إلى كيفية تحول المشرق العربي من بؤرة لحركات الاندماج الوطني والتكامل الاجتماعي وقضايا النهضة العربية إلى السقوط في حضيض الصراع الطائفي الهوياتي والجماعاتي الجهوي والإثني والعشائري، وتطييف السياسة. واهتم المؤتمر بذلك انطلاقًا من أن الأدوات الفكرية هي التي تحكم إنتاج الأفكار.

كمال طيرشي | Kamel Tirchi*

تقرير حول المؤتمر السنوي السادس للعلوم الإنسانية والاجتماعية «الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية»

Report on the Sixth Annual Conference of the Social Sciences and Humanities «Ethics in Arab-Islamic Civilization»

عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة مؤتمره السنوي السادس للعلوم الإنسانية والاجتماعية (2016_2017)، خلال الفترة 18_20 آذار/ مارس 2017. وجرى توحيد موضوعي المؤتمر مع موضوعي الجائزة العربية للعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ بغية تشجيع البحث العلمي، وهما «سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية»، و«الشباب العربي: الهجرة والمستقبل». وقد عرفت جلسات المؤتمر السنوي هذه المرة وعلى امتداد ثلاثة أيام نقاشات تكتسي أهمية كبيرة راهنيًا، أثارتها الأوراق التي قدّمها باحثون وأكاديميون من شتى ربوع الوطن العربي.

القيم الجديدة والعولمة وعودة سؤال الأخلاق

افتتح المؤتمر بمحاضرة لفهمي جدعان بعنوان: «مركب أخلاقي حديث للاجتماع العربي»، تناول فيها عدة قضايا متعلقة بما تمخض عن مناحي التغيرات والتطورات الكونية من أفعال وقيمٍ جديدة كليًا، حتمت علينا مجاوزة مفاهيم الإتيقا التقليدية التي درست بها الظواهر البشرية. فكانت المساءلة الإتيقية اليوم تشترط إنفاذ مدونة إتيقية معضدة بسياسات متعلقة بسيادة القانون.

كما قدّم جورج زيناتي محاضرة بعنوان: «سؤال الأخلاق في الحضارة العربية - الإسلامية وبعض قضاياه في عصر العولمة». وتناول المحاضر استلام الحضارة العربية الإسلامية مهمة البناء المعرفي الإنساني في أعقاب انهيار روما وإمبراطورية الشرق (القسطنطينية). وحدث ذلك، خاصة بعد إنشاء «بيت الحكمة» في ظل الخلافة العباسية في بغداد على يد الخليفة المأمون. وانطلق المحاضر من إسهامات ابن باجة وابن طفيل، وتأثيرهما في الغرب والتنظير للفردانية الغربية التي جاءت مع الرأسمالية الصناعية.

---

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS).

ثم انطلقت فعاليات الجلسة الأولى للمؤتمر وكانت البداية بموضوع: «الأخلاق الإسلامية وأسئلة الحداثة». وفي هذا الباب، عرض الباحث محمد بوهلال ورقة عنوانها: «الأخلاق في الحداثة من النطاق الثانوي إلى النطاق المركزي: بين هابرماس وحلّاق»، تطرق من خلالها إلى تأكيد الأهمية الأخلاقية للدين زمن الحداثة؛ نظرًا إلى أنّ جزءًا كبيرًا من مشكلاتنا، في المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والدولي، ذو طبيعة أخلاقية. وكذلك بالنظر إلى أنّ الحداثة ذاتها لم تتوصّل إلى بناء الحلول لتلك المشكلات، اعتمادًا على رصيدها المعرفي والقيمي الذي وُضِعت أصوله منذ عصر الأنوار. وقد مثّلت هذه «الأزمة الأخلاقية»، بالنسبة إلى بعض الفلاسفة والمفكّرين، منطلقًا لمشاريع نقديّة قادتهم إلى طرح فكرة إعادة تأسيس الأخلاقي للحداثة، بوصفها نموذجًا بدأ كونيًّا في مستويات المعرفة والعقلانية والنموّ المادي، لكنّ محدوديته المعنوية تكشّفت بالتدريج في المستوى الأخلاقي مع واقعة الاستعمار، ثمّ مع واقعة العولمة وحروب الإبادة التي تخلّلتهما.

وكانت المداخلة الثانية لمحمد أوريا بعنوان: «الإبستمولوجي والأيديولوجي في الفكر الأخلاقي عند طه عبد الرحمن: الأخلاق الإسلامية في مواجهة التطبيق الغربي للحداثة»، تناول من خلالها طه عبد الرحمن وما قام به من تعميد لمفاهيم جديدة في نقده للفلسفة الأخلاقية العلمانية، ووضَع أسسًا لأخلاق أخرى منبثقة من المجال التداولي الإسلامي، وناتجة من سياقه الديني واللغوي والتاريخي. وإذا كان فكر طه يرفض أن يكون جزءًا من المجال التداولي الغربي، فإنّ صاحبه، مع ذلك، يترك الباب مفتوحًا لاستخدام آليات الفكر الغربي، بل إنّه يتبنى آراء المفكرين الغربيين الناقدين للحداثة كتشارلز تايلر وهانز جوناس، مع فارق مهمّ يتمثّل بأنّ هؤلاء ينتمون إلى هذه الحداثة من دون أن يكونوا رافضين لها، بل إنّ انتقادهم إياها غايته تطويرها وجعلها أفضل ممّا هي عليه. في حين يستخدم طه هذه الانتقادات لدحض هذه الحداثة، وإعطائها طابعًا محليًا لا يستحق العالمية.

أمّا مداخلة عبد القادر ملوك: «القيم الأخلاقية في ميزان العصر: طه عبد الرحمن في مواجهة موضوعية هيلاري بتنام وكونية يورغن هابرماس»، فقد عقد فيها الباحث مقارنةً بين ثلاث نظريات أخلاقية تنتمي إلى بيئات ثقافية مختلفة، وتحكمها منظومات فكرية متباينة؛ وقد تعلق الأمر بنظريات: هيلاري بتنام، ويورغن هابرماس، وطه عبد الرحمان. فهي، وإن توحدت حول منظور يرى أنّ المجتمع المعاصر في حاجة ملحّة إلى تهذيب أخلاقي جديد، كما هو في حاجة إلى أخلاق مشتركة تقيم توازنًا متعقلاً بين مطلب الكونية والاعتراف بالحدود السياقية التي تؤثّر فيه، فإنها قد اختلفت في السبيل التي تمكنها من تحقيق هذا المبتغى.

الجينوم وسؤال الأخلاق من منظور إسلامي

عالجت مداخلات الباحثين في الجلسة الثانية جوانب علمية وتقنية للجينوم، من ذلك تحرير المصطلحات العلمية؛ مثل «الجينوم»، و«الإكسوم»، و«النمط الجيني»، و«النمط الظاهري». ويُعنى

هذا المحور أيضًا بالتعريف بالمشاريع العلمية «العملاقة» في هذا المجال؛ مثل مشروع الجينوم البشري. كما يعنى بكيفية فتح هذه المشاريع أفقَ «الممكن علميًا» على نحو غير مسبوق في تاريخ البشرية؛ من ذلك الطب الشخصي Personalized Medicine، على سبيل المثال. كما جرى التطرق إلى المشاريع الجارية حاليًا في منطقة الخليج وأهميتها من الناحية العلمية والطبية بالنسبة إلى شعوب المنطقة، فضلاً عن التطرق إلى أهمّ الأسئلة الأخلاقية التي تشغل بال العاملين في هذه المشاريع.

سؤال الأخلاق في الفلسفة الإسلامية (1)

في الجلسة الثالثة للمؤتمر، طرح موضوع «سؤال الأخلاق في الفلسفة الإسلامية». وقدّم الباحث رمضان بن منصور ورقة بحثية عنوانها: «استعمال الصناعة القياسية في العلم المدني عند ابن رشد»، تناول من خلالها التقاطع الاستعمالي بين المنطق صناعةً قياسية نظرية والعلم المدني (الأخلاق والسياسة) صناعةً عملية. فخلافًا لاستعمالات المنطق الظاهرة في العلوم النظرية (ما بعد الطبيعة والطبيعة خاصة)، بدت استعمالات العلم المدني لهذه الصناعة أقلّ ظهورًا وأكثر التباسًا بمضمونه المعرفي. ولبيان أنحاء استعمالات العلم الأول في العلم الثاني، كان ينبغي لنا أن نقف على جهة إعطاء الأسباب في العلم المدني، وجهة حلّ مسائله الغامضة، وجهة استخدام المقدّمات فيه... إلخ. غير أنّ تكشّف أنحاء الاستعمالات القياسية في العلم المدني لم يمكّنه من أن يفضيَ بنا إلى حلّ إشكالية البحث بقدر ما طرح مشكلة جديدة، وهو ما مثله العنصر الثاني.

أمّا مداخلة كمال أمساعد وعنوانها: «تبيئة النظرية السياسية والأخلاقية الأفلاطونية في الواقع العربي الإسلامي: تجربة ابن رشد الحفيد أنموذجًا»، فتطرق فيها الباحث إلى كيفية تشكّل النظرية الأخلاقية لأفلاطون في البنية الفكرية لابن رشد، إضافة إلى المدى الذي استطاع به ابن رشد قراءة واقعه بأعين أفلاطونية؛ مكّنته من الدعوة إلى ضرورة تبنّي مشروع إصلاحي يعيد للأخلاق مكانتها الطبيعية في مجال السياسة والعلم.

وعرض مولاي عبد الكريم في مداخلته التي كانت بعنوان: «أخلاق التعقل في فلسفة الفارابي وراهنيتها في الفكر الفلسفي العربي المعاصر»، لمسألة «التعقّل» في فلسفة الفارابي، بوصفه موضوعًا أخلاقيًا وعمليًا يجمل في الوقت نفسه بين نظرية في العقل والأخلاق؛ إذ تتجلي الرؤية التعقّلية عند الفارابي في الارتباط بين ما هو نظري وما هو عملي بوجه عام. وقد بيّنت الدراسة مضامين موضوع التعقّل ومضاداته، والأساس الذي بُني عليه، ومدى حضور الدين في ذلك. وهو ما سمح بإبراز الأبعاد المميزة للفلسفة الإتيقية الفارابية ومنزلتها في الفلسفة الإسلامية، وهو ما أنتجه الاستخدام الأصيل لهذا المفهوم فيها، مع أنّ أصله أرسطي.

سؤال الأخلاق في المدوّنات الفقهية والصوفية

كان «سؤال الأخلاق في المدوّنات الفقهية والصوفية» محورًا ناقشته الجلسة الرابعة، وسؤال الأخلاق تناوله العلماء الفقهاء وأئمة الصوفية والمدارس العرفانية. واستند البحث الذي قدّمه حمادي ذويب،

والذي كان عنوانه: «إشكالية منزلة الأخلاق في المدونة الأصولية الفقهية»، إلى عدد من الركائز الأخلاقية للمدونة الأصولية الفقهية؛ بحكم أنّ أصول الفقه تقوم على قيم وأخلاق جوهرية وليدة الثقافة العربية الإسلامية من جهة، وثقافات غيرها من جهة أخرى. واختار الباحث في هذا الصدد أن يتوقف عند ثلاث قيم تُعدّ أساسية في مجال أصول الفقه، هي العصمة، والعدالة، والصدق. وفي القسم الثاني من ورقته البحثية، توقف عند منزلة الأخلاق ضمن أصول الفقه الفرعية؛ فتطرق إلى ثلاثة أصول منها، هي المصلحة، والعرف، والاستحسان. واهتم في ثنايا هذه المباحث بإشكالية حضور الأخلاق ضمن المصالح والمقاصد.

أمّا الباحث إبراهيم القادري بوتشيش، فجاءت مداخلته بعنوان: «من أخلاق العالم المدنّس إلى أخلاق العالم المقدّس: دراسة في لحظة تأسيس التصوف الأخلاقي بالمغرب». ودرس من خلالها المنظومة الأخلاقية، مجالاً متخيّلاً أنتجه الفكر الصوفي المغربي، لحظة نشأته في بداية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، لينتج نظمًا قيمية، تُقيم علاقة عمودية بين العالم العلوي وعالم البشر، يمتزج فيه الواقع بالأسطورة. كما تنطلق من النظر إلى «التصوف الأخلاقي» نتاجًا أفرزته الأزمة الأخلاقية على مستوى الواقع، لنقل الأخلاق من الفضاء الدنيوي «المدنّس» إلى الفضاء «المقدّس».

سؤال الأخلاق في الواقع العربي الراهن (1): أسئلة الوضعنة والدلالات

تطرقت الأوراق المقدّمة في سياق اليوم الثاني إلى موضوع سؤال الأخلاق في الواقع العربي الراهن. وفي الجلسة الخامسة سعى الباحث علي الصالح مولى في مداخلته: «هل تكون المواطَنة مدخلاً إلى أخلاقية عربية ناجعة؟ بحث في وضعنة القيمة»، لتناول الإمكانات التي تُتيحها المواطَنة لصياغة أخلاقية عربية يتحرّر بها الفرد من الانسحاق في الجماعة، وتتحرّر بها الجماعة من سطوة الإرث التاريخي الذي كانت تجسّده الرعيّة، ويُعاد عن طريقها بناء مجال السلطة ومفهوم الدولة.

أمّا الباحث شاكر الحوكي، فكان عنوان مداخلته: «الأخلاق منظورًا إليها هابرماسيًا: البعد الضائع في الثقافة العربية المعاصرة، تونس ما بعد الثورة نموذجًا». وقد تناول فيها الباحث الكيفية التي نفسر بها عودة المنظومة القديمة إلى السلطة في تونس بسرعة، بعد ثورة كان شعارها الرئيس «يسقط جلاد الشعب... يسقط حزب الدستور».

ووقف الباحث محمد أوالطاهر في مداخلته: «الأنسنة كتجاوز لثنائية العقل والإيمان في فكر محمد أركون»، على تجليات نقد ثنائية العقل والإيمان في فكر محمد أركون، وذلك من خلال مفهوم الأنسنة الذي حاول تبيان تمظهراته الفكرية والاجتماعية والسياسية داخل السياق العربي الإسلامي خلال القرن 4ه/ 10م. بيد أنّ الوقوف على تجليات الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي يقتضي فصل القول في أزمة النزعة الإنسانية في الغرب، وقد كان طغيان العقل المتمثل بإفرازات الكوجيتو الديكارتي من

أهمّ أسباب تلك الأزمة؛ ما دعا عددًا من الفلاسفة إلى نقد العقل الديكارتي وتوسيع نطاقه ليشمل ما تمّ إدراجه سابقًا تحت مسمى اللاعقل (الروح، والنفس، والإيمان، والخيال... إلخ).

روافد الموروث الأخلاقي في الحضارة العربية الإسلامية

تقدّمت لمناقشة هذا الموضوع ثلاث أوراق بحثية استهلتها ورقة الباحث امحمد جبرون: «الموروث الأخلاقي الفارسي في الحضارة العربية الإسلامية: دراسة في تأصيل أخلاق الفرس في الآداب السلطانية الإسلامية»، وتمحورت حول إشكالية ذات صلة وثيقة بحياة العرب والمسلمين اليوم، وتتعلق بالمساهمة الكبيرة للثقافة الفارسية خلال عصر التدوين في صوغ أخلاقيات السياسة وأحكامها في المجال الإسلامي.

كما قدّم الباحث رضوان رشدي مداخلة عنوانها: «موروث الطاعة الفارسي والتعصب القبلي وأثرهما في امتداد بنية الاستبداد في العقل الأخلاقي العربي»، وحاول فيها التدقيق في أصول الاستبداد وتجلياتها الواقعية، وكيف أنها انسلت إلى بنية العقل العربي لتُزيح عنه قيمة الحرية السياسية، وتستبدل على إثرها إخضاعًا سياسيًا قهريًا متطاولاً زمنًا بُرّر بخطب مترسّلة تمتح من موروث فارسي، أو بفتاوى لدهاقنة التبرير السياسي المتزيي بمسوح دينية. فعمد الباحث إلى الفصل في قيمة الحرية فلسفةً، فضلاً عن قيمة الحرية السياسية، مع تفكيك دقيق لمهدداتها ممثلةً بموروث الطاعة الفارسي القديم أو الحديث، ثمّ التعصب القبَلي ومآلاته التي تجذرت في العقل الأخلاقي العربي؛ ومن ثمّ أُسّست أعراف سياسية ونُظم استبدادية تطاولت زمنًا وامتدت قرونًا. فكانت الحرية في عرفنا أسّ الوجود الإنساني وجوهره، لا يكتمل صرحها إلّا بإرادة واعية وعقل مستنير واستقلالية الإنسان الفرد ودولة المؤسسات؛ فيكون المجتمع والدولة المحل الطبيعي لتحققها.

وعمد الباحث محمد يسري أبو هدور في مداخلته: «ولاية الحاكم المتُغلّب: بين حجية المعيار الأخلاقي وشرعية الأمر الواقع»، إلى النظر في عدد من المفاهيم الأخلاقية والسياسية، إلى أن تبيّن التغيير الجسيم الذي طال المنظومة الأخلاقية الإسلامية من جرّاء ارتباطها بالتأثيرات السياسية. وتستمد هذه الورقة البحثية أهميتها من محاولتها ربط الماضي بالحاضر، وأن تقدّم عددًا من الأسباب والعوامل ذات الجذور التاريخية التراثية الإسلامية؛ لتفسير فشل الكثير من ثورات الربيع العربي في عصرنا الحاضر.

الأخلاق الإسلامية وأسئلة الشرعية والرحمة والتقوى

تقدّمت لمناقشة هذا الموضوع ثلاث أوراق بحثية، بدأها الباحث محمد حبش بورقة: «سؤال الأخلاق بين مقاربات النظام الأخلاقي في الإسلام والقيم الأخلاقية الديمقراطية»، أكد من خلالها أنّ القيم

الأخلاقية الديمقراطية هي تلك القيم التي استقرت في دساتير الأمم وأعرافها مصادرَ للقانون ترضاه الأكثرية. ومن البديهي أن يكون ثمة تناوب في احترام هذه القيم المشتركة بين الإسلام والديمقراطية. وتناول الباحث مسألة تحرير محلّ الخلاف، تأسيسًا على أنّ الأصل في القيم الأخلاقية هو الوفاق بين هدي الوحي، كما يفهمه أكثر الفقهاء، وخيارات الأكثرية من الناس النابعة من الفطرة، وهو جوهر العملية الديمقراطية. وقد كان اختياره لمصطلح «الديمقراطية» تجاوزًا لمصطلح «شرق وغرب» أو «شمال وجنوب»، وكذلك مصطلح «إسلام ومسيحية». واختار التعبير بالديمقراطية؛ بوصفها منظومةً من التقاليد والوسائل الاتفاقية التي تتصدر المواثيق الدولية الحديثة، تحظى بإقرار الدول الديمقراطية، وتُعدّ آلياتها وممارساتها بمنزلة المرجعية للمنظومة الأخلاقية الدولية في إطار الأمم المتحدة، ومرجعية حقوقية في التشريع وإصدار الصكوك القانونية.

وكانت المداخلة الثانية لعبد الرحمن حللي بعنوان: «مداخل تأسيسية للنظر في مفهوم التقوى في القرآن الكريم»، تناول فيها الباحث مداخل تأسيسية لدراسة الحقل الدلالي للتقوى بصفتها مفهومًا أخلاقيًا مركزيًا في القرآن؛ بغية الكشف عن دلالته في سياق المنظومة الأخلاقية القرآنية. ولتحقيق هذا الغرض، تمّ حصرها في مدخلين: المدخل اللغوي (المعجمي التاريخي)، والمدخل السياقي (النصي والتاريخي). فعلى المستوى اللغوي التاريخي والمعجمي، انتهى في مداخلته إلى أن الجذر الذي يرجع إليه لفظ «التقوى» له نظائر في اللغات السامية، كما أنّه استعمل بكثرة في الشعر الجاهلي. وقد انفرد شعر الحنفاء بالتعبير عن بعد أخلاقي - ديني للتقوى، ويجمع الجذر اللغوي العربي لكلمة «تقوى» ومشتقاتها بين معاني عديدة، منها الحذر، واتخاذ وسائل الحماية والقوة؛ من أجل الوقاية في الأمور المادية أو المعنوية. فالأمور المعنوية يكون مجالها نفسيًا محلّه الإرادة، وهو ما تؤكده السياقات القرآنية التي كان ورود لفظ «التقوى» فيها مبكرًا مع أول سورة أنزلت، مستخدمًا بصيغة التعريف الدالة على استقرار معنى التقوى لدى المخاطبين ابتداءً.

أمّا الباحثة شفيقة وعيل فقدّمت مداخلة بعنوان: «نحو فهم توشيهيكو إيزوتسو: الامتداد الأخلاقي لأنطولوجيا الرحمة في رؤية الوجود القرآنية»، حاولت من خلالها تقديم قراءة أنطولوجية لأحد المناهج الفكرية الحديثة في القرآن. وبما أنّ الأنطولوجيا مبحث لدراسة الوجود وترتيب العلاقات فيه بين الله والعبد، فإنّ رؤية المفكّر توشيهيكو إيزوتسو (ت. 1993) تقوم في عمقها الوجودي على هذه العلاقة.

سؤال الأخلاق في الواقع العربي الراهن (2): الأخلاق الطبية والبيولوجية

عالجت مداخلات الباحثين في الجلسة الثامنة موضوعات مهمة مرتبطة بسؤال البيوتيقا في الواقع العربي الحالي؛ إذ تناول الباحث رضا حمدي، صاحب الورقة البحثية: «الأخلاق التطبيقية في الفكر الإسلامي، البيوتيقا نموذجًا»، «الأخلاق الطبّية» بصفتها موضوعًا يعود إلى أقدم الأزمنة؛ إذ كان مبحثًا

أساسيًّا في الفلسفة اليونانية. وخلال قرون متلاحقة، كانت وصايا أبقراط مرجعًا أساسيًّا لدى المهتمّين بالميدان الطبّي. وقد ترك الأطبّاء المسلمون القدامى مبادئ مهمّة في العناية بالبعد الأخلاقي. وفي الأزمنة الحديثة تزايد الاهتمام بهذا الموضوع؛ بسبب كثرة الأضرار الناشئة من بعض الأعمال الطبّية الجديدة. وكان مدار التفكير محاولة التوفيق بين المكتسبات العلمية في مجال الطبّ والقيم الأخلاقية الفاضلة. وفي الفكر الإسلامي المعاصر، اهتمّت فتاوى الفقهاء بالأخلاق الطبّية من زاوية بيان ما يجوز فيها، وما لا يجوز شرعًا وأخلاقًا.

أمّا الباحثة حنان القرني، فجاءت مداخلتها بعنوان: «الأخلاقيات الطبية بين السياق الإسلامي والسياق الغربي»، طرحت فيها إشكالية مهمة تتساءل عن إمكانية أن تكون مراجع الأخلاقيات الطبية الغربية صالحة للاستخدام في الوطن العربي، مع اختلاف المرجعيات الأخلاقية، واختلاف المنهجيات التي تُستخدم لصياغة الأحكام الأخلاقية، إضافةً إلى اختلاف السياق الاجتماعي والثقافي الذي ينتج معضلات أخلاقية مختلفة ووعيًا أخلاقيًا مختلفًا أيضًا.

سؤال الأخلاق في الفلسفة الإسلامية (2)

وفي إطار مسألة: «سؤال الأخلاق في الفلسفة الإسلامية» في جزئها الثاني من المؤتمر، ناقشت الجلسة التاسعة قضية سؤال الاخلاق عند المعتزلة والأشاعرة بدرجة خاصة. وافتتحت الجلسة بمداخلة للباحث رجا بهلول عنوانها: «القانون الأخلاقي والأمر الإلهي: قراءة جديدة في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة». فرأى أنّ هذا الخلاف سيسترعي فهومنا وعقلياتنا نحن العرب المعاصرين، من جانبين: الأول أنّ الخوض في تفاصيل هذا الخلاف يرينا على نحو لا يترك مجالاً للشك أنّ نقاشات هؤلاء الأسلاف ليست أمرًا منقطع الصلة عمّا يتمّ تداوله في الوقت الحاضر وفي سياق الفكر العالمي؛ من آراء حول العلاقة بين الأخلاق والقانون، وعن مدى لزوم احتكام القانون إلى معايير الأخلاق. أمّا الشق الثاني، فهو ما يتعلق بنا نحن عربًا، في معترك هذه الأزمات المركبة التي تمرّ بها مجتمعاتنا العربية والإسلامية. كما أنّ مطارحة تفاصيل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة سيفتح لنا أبوابًا جديدة للتجديد في مجال الفكر الأخلاقي عمومًا، انطلاقًا من موروث فلسفي خاص بنا. ولا يتسم هذا الموروث بالأصالة فحسب، بل إنّه يتّسم بالعمق والغنى والتنوع أيضًا.

أمّا الباحثة ناجية الوريمي، فطرحت في مداخلتها: «الحسن والقبح عند المعتزلة: بحث في المرجعيات الفكرية والتاريخية»، إشكاليات مهمة: هل نجح المعتزلة، من خلال استدلالهم على المرجعية العقلية لمفهومي «الحسن» و«القبح»، في الثبات على تقديم العقل مصدرًا محدّدًا للمعرفة وللسلوك؟ أم أنّهم وقعوا في ارتباك بسبب حرصهم على الملاءمة بين غير المتلائم من مصادر المعرفة في عصرهم؟ وهل ارتقى تصوّرهم لهذين المفهومين إلى مستوى تجريدي يصلح للتعميم؟ أم أنّه لم يتجاوز الأطر المذهبيّة الضيّقة؟ ثمّ هل كان سلوكهم السياسي منسجمًا فعلاً مع نظريّتهم الأخلاقية التي يختزلها هذان المفهومان؟ أم أنّهم «فعلوا» خلاف ما «نظّروا» له؟

قدّم شفيق اكريكر مداخلته: «إتيقا الحياة الدنيا الطيبة عند الرازي: صيغة مبكرة للاستقلالية الأخلاقية ولفصل الأخلاق عن الدين»، وفيها تقصى معالم فصل الأخلاق، أو بالأحرى الإتيقا، عن الدين عند أبي بكر الرازي الطبيب، في كتابه **الطب الروحاني**. وبيّن أنّ الرازي يجرّد الفعل الأخلاقي من أهمّ خصيصتين دينيتين: الرجاء الأخروي، ثمّ الآمر أو المشرع الخارجي. وقد توصّل بذلك إلى ما يستحق أن يوسم بـ «إتيقا الحياة الدنيا الطيبة»، بالنظر إلى الخصيصة الأولى، أو «إتيقا الاستقلالية» بالنظر إلى الثانية. وبدلاً من قيم الأخلاقيات الدينية، بنى إتيقاه حول قيمتين عدّهما خيّرتين في ذاتيهما وساميتين عند كل إنسان بما هو إنسان، وهما حاكمية العقل ومرغوبية اللذة.

سؤال الأخلاق في الواقع العربي الراهن (3): أسئلة السياسة والفكر وأخلاق المجتمع الشبكي

في جلسة المؤتمر الختامية، قدّم الباحث عبد العزيز لبيب مداخلة بعنوان: «سؤال العصر في الأخلاق ومفارقاته مع السياسة»، تساءل فيها عن التناقض بين حركتين: حركة الحداثة التي أقامت معمار الفلسفة السياسية، وحركة ما بعد الحداثة التي أدخلت هذه الفلسفة في حالة غيبوبة بحكم أننا من ناحية أخرى، نشاهد حركة ثالثة متنامية تدفع النظرية الأخلاقية إلى الغلواء مقابل ما أصاب النظرية السياسية من انكماش. وهو ما يمكننا نعته، على صعيد ميتا نظري، بقلب للقلْب: مكيافيللي قلب السياسة على الأخلاق، وإتيقا اليوم تنقلب على السياسة. وإذ نرى حصار الإتيقيّات على السياسة آيلاً إلى التعميم والتعولم، فلا عجب أن نرى النظريات الأخلاقية تحطّ برحالها في فضاء الفكر العربي، تصنيفًا، وتنظيرًا، وشرحًا، وترجمةً. غير أنها، هي بذاتها تحديدًا، ضرب آخر من ضروب تدبير السياسية وترويض وحشية الواقع، بإرجاع الصّدى بينها وبين فضاضة الممارسة وإفراطها في الاختلاف. وإذ تعمل «إتيقيّات» قطاعية وجهوية جديدة كأنها «موناداً» لا أبواب لها ولا نوافذ، فإنها تقصي «المدينة» أو تضعفها، وتهمّش العلاقة بالفضاء العمومي؛ أي بالسياسة. وبهذا المعنى تكون ضربًا من التواؤم مع الليبرالية الحقوقية والسياسية: تشخيص «حال العالم»، بهذه الطريقة تحديدًا، ينطوي على قبول «الوضع الحالي».

أمّا الباحث أحمد مفلح، فقدّم مداخلة عنوانها: «دلالة سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر: تحليل محتوى مجلة المعرفة السورية أنموذجًا»، تناول فيها بالدراسة والبحث دلالة سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، محللاً محتوى مجلة **المعرفة** السورية نموذجًا مكتوبًا من الخطاب العربي. وهي مجلة علمية جامعة (فكرية وسياسية وأدبية وفنية) محكّمة، تصدرها شهريًا وزارة الثقافة السورية منذ آذار/ مارس 1962. وما زالت هذه المجلة تصدر إلى اليوم، وقد بلغ مجموع ما صدر منها حتى تشرين الأول/ أكتوبر 2016 نحو 637 عددًا (منها نحو 29 عددًا مزدوجًا)، وقد حوت نحو 6550 مادة بحثية.

وكان عنوان مداخلة نديم منصوري: «الأبعاد الأخلاقية في مجتمع الشبكة: المجال العربي مثالاً»، وفيها توصل بعد الدراسة إلى أنّ مجتمع الشبكة هو مجتمع تسلّطي لا حيادي، انطلاقًا من النظريات المفسرة

لمجتمع الشبكة التي أكّد معظمها أنّه مجتمع استهلاكي، وأنّه متسبب بانهيار منظومة القيم، وصولاً إلى مساعي المبرمجين والمسيطرين على مجتمع الشبكة في صياغة مجتمع موحّد خاضع لتوجيهات عالمية، من دون إغفال الدور السلبي للمستخدمين في المساعدة على تحقيق هذه الأهداف. كما توصلت الدراسة إلى أنّ معالجة هذا الخلل الأخلاقي لا تتحقق إلاّ من خلال وعي شبكيّ يكتسبه مستخدم الشبكة، علاوةً على إستراتيجيات دولية متعلّقة بسَنّ قوانين سيبرانية تحمي المستخدم من المخاطر والخروقات الأخلاقية الخارجية والداخلية.

Tabayyun
للدراسات الفكرية والثقافية
For Cultural Studies and Critical Theory

مجلة «تبين» للدراسات الفكرية والثقافية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

حدّد المركز في هذا السياق هوية مجلة «تبيّن» في مجال الفكر، والدراسات الفكرية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. ويشير اسم المجلة إلى التبين بوصفه عملية فكرية بحثية عليا في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، بما تنطوي عليه من المساءلة وإعمال النقد والمراجعة، وطرح أسئلة التفكيك والتجاوز. وتركّز دورية «تبيّن» على طبيعتها ووظيفتها وأدواتها المفهومية والفكرية النقدية مواصلةً في ذلك الاهتمام النقدي الفكري العربي منذ عصر النهضة العربية، لكن في شروط متغيرة تطوَّر فيها الفكر العربي الحديث على مستوى المضامين والاهتمامات والمقاربات المنهجية والإشكاليات، وطرح القضايا. وتفتح الدورية صفحاتها في إطار هويّتها النقدية للدراسات الفلسفية والدراسات في المجال الثقافي بما في ذلك اللسانيات ونظريات النص والكتابة والأدب والنقد، وثقافة المهمشين، والأدب الشعبي، والأنواع الأدبية والكتابية بما في ذلك النصية، والأدب والنقد المقارنين، وتاريخ الأفكار. كما تهتم ببناء حوار تجسيري بين المساهمين الفكريين العرب المعاصرين ومن سبقهم من أجيال من المفكرين وأصحاب الرؤى والأفكار والاتجاهات.

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100ـ125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800ـ3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800ـ3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000ـ8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2ـ الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3ـ مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4ـ المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- »ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB
- »معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومة متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصيّة.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيٍّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun*

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers‹ reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242-255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220-221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II- Periodicals

Author's name, «article title,» journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439-458.

III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit-ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer‹s academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office‹s spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office‹s word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.